

BOGDAN SZLACHTA

Krytyka komunizmu w polskiej myśli katolickiej i konserwatywnej

Biorąc pod uwagę tematykę książki, na potrzeby której powstał niniejszy tekst zadanie w nim podjęte jest metodologicznie złożone. Trudno bowiem nakreślić dostatecznie jednoznacznie granicę dzielącą myśl katolicką od rozmaitych stanowisk w obszarze, który zwiemy myślą polityczną. Jeśli bowiem przyjmimy, że myśl polityczna nie jest zbiorem oderwanych refleksji albo i uporządkowanych, skończonych nawet projektów, dotyczących jedynie wymiaru instytucjonalnego i relacji między poddanym lub obywatelem a państwem, że dla swej zupełności wymaga dostrzeżenia i wzięcia pod uwagę fundamentalnych założeń przyjmowanych przez jej twórcę, natkniemy się na zagadnienie będące źródłem wspomnianej trudności. Istotnie, trudno na przykład oddzielić „refleksję polityczną” konserwatysty od założeń dotyczących istnienia ładu przedmiotowego, warunkującego świat polityczny i stanowiącego o normach i miarach odnoszonych do owego świata, zredukować namysł do obszaru mającego w jego przekonaniu znaczenie poślednie, nie będącego wobec szerszego ładu przedmiotowego pierwszym, ale co najwyżej wtórnym. Niepodobna, a stwierdzenie to jest dla naszych ustaleń nader istotne, wzywać do zredukowania prezentacji stanowiska konserwatysty jedynie do wymiaru politycznego lub prawnego, bo zwłaszcza drugi z nich znajduje u niego fundament w szerszym ładzie przedmiotowym, porządkującym wolę każdego doczesnego suwerena, zarówno zbiorowego, jak i jednostkowego.

Abstrahowanie od istnienia tego ładu, niedostrzeganie założeń dla konserwatysty fundamentalnych prowadzi albo do zafałszowania treści jego myśli, albo do kwalifikowania go jedynie jako eksponenta czyichś pretensji, najczęściej tracących usprawiedliwienie z racji przemian dokonujących się w dynamicznej wszak rzeczywistości społecznej, ekonomicznej, politycznej, a nawet kulturowej. Prowadzi ono bowiem do tezy, że konserwatysta jest jedynie uczestnikiem gry politycznej, korzystającym z myśli dla usprawiedliwienia czyichś partykularnych pretensji, tworzącym jedną z wielu równie uprawnionych ideologii zgłaszanych i konkurujących

ze sobą w dyskursie politycznym. Co ważne, prowadzi do zamazania różnicy między politykiem i myślicielem politycznym, tym, który aspiruje do sprawowania władzy i tym, który nie jest zainteresowany takim przywilejem i ogranicza się do prezentacji powinnego ładu prawnego i instytucjonalnego, opierając się na przesłankach nie poddających się rozstrzygnięciom politycznym. Co jednak najważniejsze, choć uchwytne niejako z drugiej strony, abstrakcja ta czyniąc konserwatystę instrumentem partykularnych interesów, prowadzi do zarzucenia wszelkich przesłanek przedpolitycznych poza polityczny dyskurs; sprawia, że ten, który usiłuje wskazać przesłanki nie poddające się wynikowi gry politycznej, nie może oczekiwać, że zostanie wysłuchany, skoro dyskurs polityczny jest tylko procedurą prowadzącą do wypracowania rozwiązań możliwych do przyjęcia przez wszystkich jego uczestników kierujących się racjami partykularnymi. Każda próba wskazania niekwestionowanych, stałych kategorii, pojęć i zasad nie poddających się dyskursowi politycznemu, także pochodząca od myśliciela konserwatywnego, stawiana jest pod znakiem zapytania i – jeśli nie uzyska należytego poparcia jedynowładcy lub liczby opowiadających się za nią – jest odrzucana.

W momencie, w którym konserwatysta, sięgający niekiedy po właściwy XIX-wieczny tradycjonalizm filozoficzny dla wyjasnienia ułomności poznawczej człowieka, wymieniał Kościół katolicki jako depozytariusza i obrońcę zasad niekwestionowalnych w dyskursie politycznym, jego stanowisko zbiegało się ze stanowiskiem nie przyjmującym żadnej opcji politycznej „czysto katolickich myślicieli”; łączył się jednak z nimi, na co warto zwrócić uwagę, w sferze zasad przedpolitycznych, a nie w sferze konkretnych propozycji kształtu ładu instytucjonalnego, w której jego propozycje traciły przecież walor zasad i sytuowane już były w polu politycznego dyskursu i zapadających w nim decyzji. Jak „myśliciele czysto katolicki” bronił on tedy „zasad koniecznych”, swoistej granicy negatywnej dla wszelkich politycznych uroszczeń; zasad określających to, co wymyka się dyskursowi politycznemu, a co stanowi zasadniczo o istocie człowieka, o sprawiedliwości i prawości, o słuszności i podstawowych miarach właściwych relacjom między ludźmi. Zajmując takie stanowisko bronił „prawdy człowieka, sprawiedliwości i prawości” przed władczą ingerencją jednostek mających swój rozum za pierwszy wobec zasad składających się na tę „prawdę” i przed władczą ingerencją zwierzchników politycznych, którzy ze swego tytułu wywodzili możliwość dowolnego kształtowania rzeczywistości, zatem również różnego kształtowania człowieka, sprawiedliwości, miar prawości; jednostek i władców, które i którzy – korzystając z krytycznych tendencji właściwych nowożytności –

wskazywali na brak wszelkich niekwestionalnych zasad i na tym opierali pretensje do kształtowania rzeczywistości empirycznej wedle miar własnych, choćby opartych na przesłankach określanych jako oczywiste, bo znajdowane w rozumie każdej jednostki i z niego wywodzone. Swoisty racjonalizm nowożytności miał tedy udział w utwierdzeniu mniemania, zgodnie z którym brak jakiegokolwiek porządku wzywającego człowieka do poznania, że brak struktury metafizycznej, która narzucałaby jakąś „normatywną kształtność” ludzkiemu rozumowi, skłaniała do jej uchwycenia i wyznaczała to, co określa człowieka i – choćby jedynie negatywnie – właściwe mu miary sprawiedliwości i prawości.

Katolik i konserwatysta, krytyczny wobec skrajnych tendencji nowożytności, zwłaszcza wobec racjonalizmu, uzasadniającego możliwość znajdowania w rozumie ludzkim przesłanek *a priori*, decydujących o dalszych propozycjach przezeń przedkładanych także w sferze politycznej, wobec wynikającego z tamtego konstruktywizmu i kontraktualizmu, wreszcie wobec indywidualizmu, by nie rzec atomizmu, wołał – jak antyczni Grecy i Rzymianie i jak chrześcijanie wieków średnich – o respekt dla jakichś niekwestionalnych zasad, których człowiek nie wywodzi *a priori* ze swego rozumu, lecz które znajduje poza nim, akomodując rozum do nich, mając go za władzę receptywną, a nie twórczą. Nawet ci konserwatyści, którzy rozchodzili się z metafizycznym charakterem myśli katolickiej, podkreślali przecież istnienie „kształtności normatywnej” człowieka jako istoty gatunkowej lub wspólnotowej i eksponowali konieczność akomodowania do wzorców dostarczanych już to przez „mądrość akumulowaną przez pokolenia danej wspólnoty politycznej” lub przez tych, którzy są „naturalnymi reprezentantami” tej wspólnoty nie tyle z racji godności lub znaczenia w niej w poprzednich generacjach, co – z czasem coraz wyraźniej – z wykształcenia, zdolności bardziej adekwatnego rozpoznania tego, co określa położenie wspólnoty i stanowisko w niej jednostki. Być może było to uroszczenie niezasadne; warto jednak, jak się wydaje, zwrócić na nie uwagę, by dostrzec zbliżające katolika i konserwatystę przekonanie o istnieniu elementów poprzedzających i warunkujących ludzki rozum, decydujących – choćby tylko negatywnie – o granicach jego wyborów. Wielu może się zdawać, że uwagi te nie mają się w żaden sposób do tytułowego tematu; że konserwatysta i katolik w równej mierze mogą wprawdzie krytykować komunizm, stale jednak krytykują go dla celów politycznych, dla obalenia uroszczeń jego zwolenników albo i dla pognębienia władców nań się powołujących, których chcieliby jedynie zastąpić posiłkując się ich metodami. Tymczasem problem wydaje się znacznie głębszy: idzie bowiem nie o spór o władzę i nie o komunistów, ale o jedną z propo-

zycji zderzających się z bronioną przez nich wizją rzeczywistości, opartą o pewien, metafizyczny lub nie, zawsze jednak normatywny „wzorzec” lub normatywną „kształtność”.

Przypadek konserwatysty jest w tym względzie osobliwy, acz nie wyczerpuje listy ujęć problematycznych z punktu widzenia naszego tematu. Przecież nie tylko on odwoływał się do stanowisk znajdujących w filozofii chrześcijańskiej. Zdarzało się wszak, że bliskie były mu ujęcia augustyńskie albo szkotystyczne, że sięgał po tomizm, który przywoływali na uzasadnienie swego stanowiska, swej „myśli politycznej” także liberałowie. Spotkanie z tomizmem, coraz częstsze u współczesnych polskich liberałów, umożliwiało formułowanie racji krytycznych wobec zjawiska nas interesującego, decydowało jednak nade wszystko nie o treści propozycji instytucjonalnych, lecz o ich fundamencie. Jak się wydaje, z tych właśnie racji należałoby uwzględnić w niniejszym tekście nie tylko autorów wprost odwołujących się do dziedzictwa filozoficznego i stanowiącej jego segment, charakterystycznej dla katolików, refleksji politycznej, ale także tych konserwatystów i liberałów, którzy hoładowali katolickiej wierze i dającej jej szersze uzasadnienie teoretyczne, niejednorodnej wszak „doktrynie katolickiej”, odnoszącej się do rzeczywistości politycznej, nie zaś do dogmatyki. Świadom, że wielu katolickich myślicieli wspomnianych zostało w innych tekstach, ograniczę się jednak tylko do prezentacji tych, których albo trudno zaliczyć do nurtu konserwatywnego lub liberalnego z racji stosunkowo nielicznych wypowiedzi dotyczących wprost sfery politycznej, albo uwalnianych od wszelkich „uwikłań politycznych” z racji święceń kapłańskich; w pewnej mierze uwzględnię jednak również wypowiedzi reprezentantów opcji konserwatywnej, by unaocznić wspólnotę ich „przekonań fundamentalnych” i przekonań „czystych myślicieli katolickich”. Podejmując to zadanie mam świadomość istnienia „konserwatyzmu” i – co bardziej problematyczne – „liberalizmu katolickiego”, których wyznawcy krytykowali komunizmu nie tylko z perspektywy „przekonań fundamentalnych”, ale i z punktu widzenia pewnych, dla nich niekwestionowalnych, „zasad politycznych”, dotyczących w pierwszej kolejności sfery instytucjonalnej. Sądzę jednak, że formułowane przez nich argumenty są o tyle katolickie, o ile spotykają się z przedstawianymi niżej „racjami fundamentalnymi” i zyskują walor politycznie „konserwatywny” lub „liberalny” na poziomie w pewnym sensie wtórnym, by nie rzec drugorzędny, z punktu widzenia refleksji katolickiej.

Z pewnością już pierwsze krytyki formułowane pod adresem nie-marksowskiej jeszcze wersji doktryny komunistycznej, uwzględniającej zapowiedź zawartą w idei komunistycznej, pochodzą od polskich myśli-

cieli czyniących podstawą refleksji ogląd rzeczywistości właściwy dziedzictwu katolickiemu. Ogląd ten, podzielany przez koryfeuszy myśli konserwatywnej, eksponuje bowiem nade wszystko zasadniczą niedoskonałość lub ułomność poznawczą człowieka, znajdowanego w porządku przedmiotowym, postrzeganego jako istota złożona z duszy i ciała, z racji uwikłania w cielesność poddanego pożądaniom, które zwracają go ku materialności i zmysłowości, a co za tym idzie odwołują do tego, co rzeczywiste, a niematerialne, co wznosi ku Bogu wyznaczającemu sens jego człowieczeństwa, co określa miary człowieka, sprawiedliwości i prawości. Człowiek nie jest zatem doskonały intelektualnie ani moralnie; nie jest zdolny w pełni adekwatnie poznać swej istoty ani jej spełnić; dopóki pozostaje w porządku przedmiotowym, dopóki uwikłany jest w cielesność, jego zdolności pozostają niepełne, choć może żywić nadzieję, że kiedyś oglądać będzie Boga twarzą w twarz i cieszyć się spełnieniem człowieczeństwa. Warunkiem spełnienia tych nadziei było jednak, w pierwszej kolejności, uznanie różnicy między rzeczywistością empiryczną i światem nadnaturalnym oraz wiążącej się z nią niedoskonałości bytu złożonego z duszy i ciała, dążącego do *wydoskonalenia swego jestestwa*, nie osiągniętego jednak *absolutnej doskonałości* dopóki jest osadzony w porządku materialnym. *Wydoskonalenie jestestwa* wymagało bowiem uwolnienia od związku z cielesnością, wyjścia poza „przedmiotowość”, przekroczenia doczesności, przeto oczekiwanie to nie mogło być spełnione w planie doczesnym, właściwym ludzkiej niedoskonałości.

Idea komunistyczna niosła tymczasem zapowiedź spełnienia człowieczeństwa właśnie w tym planie, odnosząc ją nie do świata duchów, ale ciał, apelując zarówno do tych, którzy przekonani byli o istnieniu jednostkowych dusz, jak i do tych, którzy ich istnieniu przeczyli. Obiecywała ona jednemu i drugiemu, że *wydoskonalenie jestestwa* możliwe jest w porządku cielesności, że „zaspokojona cielesność” jest wstępnym warunkiem spełnienia przez każdego jego gatunkowego raczej niż osobniczego, człowieczeństwa. Co interesujące, a co może być oddane trywialną uwagą, idea ta nie stosowała się do aniołów, które cieszą się znacznie wyższym stopniem doskonałości niż człowiek, jako wolne od potrzeb cielesnych, wykraczające poza „przedmiotowość”. Idea stosowała się do ludzi uwikłanych w „przedmiotowość” i łączyła z nadzieją spełnienia ładu doskonałego, w którym pokój nie jest przez nikogo naruszany, bo wszyscy są tak doskonali, że niejako naturalnie dokonują zawsze sprawiedliwych wobec innych i samych siebie aktów. Idea ta zatem nie zapowiadała „angelizacji” każdego i wszystkich przez uwznioślenie polegające na przekroczeniu „przedmiotowości”; przeciwnie, kojarzona była ze spełnieniem człowieczeństwa

w niej właśnie, w porządku, zdaniem obrońców tradycyjnej wizji człowieka, zdaniem katolików i konserwatystów uwzględniających ułomność intelektualną i moralną człowieka, w którym spełnienie to nie było możliwe. Spór z komunizmem o człowieka, który kojarzony jest w myśli katolickiej do dziś z „antropologicznym błędem”, stanowiącym punkt oparcia tamtego, zapoczątkowali myśliciele należący do pierwszego pokolenia krytyków idei raczej niż zwartej doktryny komunistycznej. Idei, która w przekonaniu krytyków zapowiadała spełnienie tego, co niedostępne ułomnemu intelektualnie i moralnie człowiekowi we właściwym mu porządku doczesnym. Ów spór wydaje się być najważniejszy i od niego winniśmy zacząć nasze uwagi; uwagi, które w tym obszarze odnosić się będą również do ujęć właściwych konserwatystom.

Pomijając wiele wypowiedzi, które nie odnosiły się wprost do komunistycznej idei, acz wskazywały przesłanki przyszłej krytyki tej idei, wypowiedzi polskich myślicieli katolickich sprzed XIX wieku, nie biorąc nawet pod uwagę polemik prowadzonych z propozycjami sformułowanymi przez rodzimych wyznawców lub naśladowców zachodniej myśli oświeceniowej i rodzimych zwolenników filozofii heglowskiej, zacznę od prezentacji racji przedstawionych w połowie XIX w. przez wielkopolskiego konserwatystę Antoniego M. Szymańskiego. Już jego publikacja pochodząca z okresu Wiosny Ludów, zawarta w ultramontańskim „Przeglądzie Poznańskim”¹, świadczy o tym, że od pierwszego spotkania z poważniejszymi zapowiedziami doktrynalnego ujęcia idei komunistycznej w XIX w., wiązana z nimi wizja człowieka i świata stała się przedmiotem namy-

¹ Środowisko ultramontańskie, grupujące konserwatystów o nastawieniu katolickim, wyrażających jednoznaczny sprzeciw wobec tendencji zagrażających istnieniu Państwa Kościelnego jako gwarancji niezależności Kościoła katolickiego, krytyczne wobec „wyłącznie politycznej” orientacji Hotelu Lambert, głównego ośrodka grupującego emigracyjnych zachowawców, uznawało za *jedyny środek zaradzenia ogólnemu złu życie podług woli Bożej i czynienie powinności religijnej zasadą życia prywatnego i publicznego*, a umacnianie *wiary świętej ojców naszych za jedyną zasadę patriotyzmu i wolności, jedyną rękojmię przyszłej niepodległości Polaków* (zob. rękopisy Jańskiego znajdujące się w Archiwum Rzymskiego Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, sygn. 8583, s. 41, i 8608, s. 847; o Jańskim jako twórcy środowiska zob. B. Micewski CR, *Bogdan Jański. Założyciel zmartwychwstańców, 1807-1840*, Warszawa 1983). Religia, nie ograniczana do intymnej relacji między jednostką i Bogiem, ale uwzględniająca moment doktrynalny oraz istnienie Magisterium Kościoła katolickiego, stać się miała ośrodkiem wspólnoty Polaków nie akceptujących kierunków narzucanych przez wiodące ugrupowania emigracyjne: arystokratyczne i demokratyczne, oświeceniowe „niechrześcijańskim duchem”, nie mające religii za fundament przekonań i postępowania, a jedynie za instrument realizacji celów politycznych (zob. list B. Jańskiego do W. Wielogłowskiego [w:] L. Dębicki, *Portrety i sylwetki z dziewiętnastego stulecia*, Kraków 1907, seria I, tom I, s. 52).

słu rodzimej refleksji katolickiej i konserwatywnej. Refleksji, która – jak się wydaje, a liczne źródła to potwierdzają – ogniskowała się na wykazywaniu nie tyle politycznych następstw realizacji zapowiedzi komunistycznych, co skutków, jakie pociąga za sobą sama ta zapowiedź dla ujmowania człowieka w rzeczywistości przedmiotowej². Refleksji, która w polskim przypadku odnosiła się krytycznie do doktryn komunistycznych o niewielkim prawdopodobieństwie spełnienia, z racji ufności ówczesnych autorów w odporność Polaków na takie „antykułturowe” i osłabiające poczucie ich

² Zwłaszcza konserwatyści wykorzystywali w polemice z projektami komunistycznymi racje formułowane przeciw wszelkim romantycznym wizjom spełnienia w planie doczesnym Królestwa Bożego. Dla zachowawców pozostających na ziemiach polskich, rozproszonych między trzy mocarstwa rozbiorowe, marzenia o spełnieniu takiego Królestwa w porządku doczesnym, choćby pochodziły od zbliżonego do środowiska emigracyjnych zachowawców Z. Kasińskiego, były niebezpieczne. Podejmując głównie refleksje na temat granic podporządkowania władzom zaborczym i warunków przechowania tego, co zagrożone, odrzucali alternatywę Kasińskiego: *jedno z dwojga – albo święta przyszłość ludzkości przepada albo warunkiem jej dopełnienia się jest życie Polski (Przedmowa do Przedświt), nie utrzymywali też, jakoby idea ojczyzny w całym słowa znaczeniu wymagała poświęcania się narodu za całą rasę ludzką, ani że losy świata zależą od sposobu, w jaki Polska zginie lub zmartwychwstanie (Z. Kasiński, List do hrabiego Montalembert z powodu jego mowy o Polsce, wygłoszonej dnia 21 stycznia 1847 w Izbie Parów, [w:] Z. Kasiński, Memoriały polityczne, Siedlce 1987, s. 14). Opcja Kasińskiego, nazywanego niekiedy zapoznanym prekursorem personalistycznego konserwatyizmu polskiego (A. Korwin, Od wydawcy, [w:] Memoriały polityczne..., s. 5), jest wielce charakterystyczna, zwłaszcza jeśli uwzględnimy opinię Lisickiego, który broniąc Wielopolskiego przed atakami Kasińskiego wskazywał, że ilekroć przychodziło do obmyślenia wspólnego planu działania przenoszono kwestię z ziemi w obłoki; występował mistycyzm pomiatający ludzką pracą budującą; ascetyzm cały zanurzony w przyszłych czasach, ślepy na rzeczywistość, płodzący homilie o zasłudze przez doskonałość lub pokutę narodową, prorocтва o brzemienności świata wielką przemianą, jednym słowem czystą negację, z którym i walczyć znaczyło tyle, co walczyć z cieniem (Antoni Zygmunt Helcel, Lwów 1882, t. I, s. 191). Sprzeciw konserwatystów krajowych wiódł do przezwyciężenia romantycznego rewolucjonizmu oraz do mającego ogólniejszy walor odwrótu od abstrakcyjnych idei, także przeciw idei niepodległości, o ile jej spełnienie miałoby się wiązać z usprawiedliwieniem nieuzasadnionego wybuchu społecznego. Sprzeciw ten kierowano tedy nie tylko przeciw członkom emigracyjnego Hotelu Lambert i związanego z nim Kasińskiego, ale także przeciw doktrynom radykalnych demokratów, często uznawanych za prekursorów rodzimej myśli radykalnej, a korzystających z argumentów zakonczonych w maksymalistycznej filozofii romantycznej. Kluczowym problemem konserwatystów krajowych stało się zagwarantowanie trwania narodu polskiego, ujmowanego – jak u romantyków – jako swoisty organizm, nie ten jednak, który mógł być się kolektywnie „zbawić”, ani nie ten, który miał cierpieć za winy całej ludzkości i swym cierpieniem ją zbawiać, nie ten wreszcie, którego polityczne istnienie usprawiedliwiała bunt jednostek, grup lub niego samego przeciwko istniejącemu łaadowi politycznemu z pogwałceniem podstawowych zasad ładu moralnego.*

tożsamości, propozycje. U Szymańskiego, który ogłosił artykuł *O komunizmie* w piśmie redagowanym przez przyszłego księdza Jana Koźmiana, odnaleźć można wiele racji przeciw komunizmowi, wskazujących na nieadekwatność jego projektu wobec „rzeczywistości przedmiotowej” i zagrożenia, jakie niesie dla człowieka osadzonego w kulturze chrześcijańskiej. Kreśląc obraz Sparty, jako modelu bliskiego nowożytnym komunistom, autor głosi, że przedstawiała ona *obrzydlą niewolę obok szlachectwa poddanego pod despotyczną karność; wolność człowieka, praca, wstyd, miłość były jej nieznane, bo wszystko, co było szlachetnego w człowieku poświęcano utrzymaniu równości przeciw naturze, która znosiła indywidualność człowieka i zamieniała go w prosty numer*³.

Zniesienie indywidualności i „zamiana w prosty numer” były nie tylko równoznaczne z zakwestionowaniem hierarchii społecznej i – w następstwie tego – dominacją „większej liczby policzalnych numerów” w życiu politycznym. Równie koniecznym następstwem zapowiedzi komunistycznych, z pewnością jeszcze bardziej niebezpiecznym z punktu widzenia krytyków, była dominacja w życiu publicznym „błota”, tego, co „niższe” względem tego, co uchodziło dotąd za „wyższe”. Trzecią konsekwencją, przekładającą wprost drugą na metody działania w sferze publicznej, była „wszechtrwoga”, którą zwierzchnik polityczny musiał otaczać „zniżone” wszak „numery” jednakowych poddanych, wyzutyk nawet z posiadania i tracących przez to ostatnią podstawę swej niezależności i samodzielności sądów; zwierzchnik, który z konieczności stawał się „tyranem” albo „dyktatorem”, korzystającym jedynie z przymusu jako metody narzucania swej woli w pełni zrównanym poddanym. Zwierzchnik stawał się bowiem władcą i właścicielem zarazem i jako taki nie był już ograniczony żadnymi normami; odnosząc się do „błota” mógł być niweczyć jednostki w obrębie społeczeństwa, władał bowiem w przestrzeni nie znającej żadnych kryteriów pozwalających na wartościowanie jego działań, nie tylko czując się władcą i właścicielem zarazem, ale i – po raz pierwszy w dziejach ludzkości – faktycznie nim będąc. Przechwycone przezeń zwierzchnictwo polityczne, mniejsza o to jakim sposobem, łączyć się miało z właścicielskimi uroszczeniami wobec osób i rzeczy jego poddanych, skoro miał on władać sferą publiczną wchłaniającą wszelkie inne sfery, nie znajdującą granic w majątkach i osobach wyposażonych w prawa podmiotowe poddanych.

W ten sposób spełnienie „błędu antropologicznego” sprowadzało ludzi do „stanu zwierzęcego”, stanu „głodu i nędzy”, panowania „ślepego

³ A. M. Szymański, *O komunizmie*, „Przegląd Poznański” 1948, t. VIII, s. 829.

ciała”, które miało strach za „bałwana”, ciała wypierającego Boga, wykluczającego wszelkie pozamaterialne, pozazmysłowe byty, znającego jedynie „empiryczny porządek przedmiotowy”. Polityczny zwierzchnik i właściciel zarazem, uosabiający „ślepotę ciała”, posiłkujący się przymusem jako jedyną metodą oddziaływania na poddanych wobec zamazania, by nie rzec zniszczenia, wszelkich kryteriów wiązanych w kulturze europejskiej z człowieczeństwem, sprawiedliwością i prawością jako pojęciami ogólnymi albo ze związkiem z osobowym Bogiem, z konieczności stawał się powodem „gnicia ludzkich serc”. „Widnokreśna podłość”, której panowanie zapowiadał Krasieński w poemacie *Dzień dzisiejszy* w 1847 roku, wedle wielu katolickich i konserwatywnych krytyków musiała się pojawić po zakwestionowaniu innych rzeczywistości poza czysto zmysłową i empiryczną, cielesną i materialną. Wszak gdy ciało stawało się rzeczywistością jedyną, gdy człowiek spełniać miał człowieczeństwo korzystając z zasobności materialnej dostarczanej mu przez jedynego władcę i właściciela zarazem, tylko owa udzielana mu zasobność była przedmiotem jego zainteresowania i nic co „wyższe” nie było już dlań cenne⁴. Ograniczony do wymiaru materialnego, do „przedmiotowości”, usiłował wszelkimi jej właściwymi środkami osiągać to, co mu obiecano. Co więcej jednak, postawiony naprzeciw władcy i właściciela jął korzystać z wszelkiej sposobności, by zagarnąć to, co do innych należy, nie bacząc na wymagania sprawiedliwości teraz kojarzone nie z czymś tytułem, lecz z czymś żądaniem, nie z zobowiązaniem, lecz z oczekiwaniem na zaspokojenie swych roszczeń przez innych. Nie mogąc wygzekwować swych oczekiwań od władcy-właściciela z konieczności, dla zaspokojenia najbardziej elementarnych potrzeb jął sięgać po to, co otrzymali inni albo i to, co było w posiadaniu właściciela. Jedyne, o co dbał poza zaspokojeniem tych potrzeb, to uniknięcie kary, nie dopuszczenie do tego, by władca nie wychowujący, lecz karzący, nie perswadujący, lecz stosujący przymus, nie dostrzegł jego własnych, podejmowanych niekiedy kosztem jego własności, starań.

„Akulturowy chaos” pojawić się musiał w każdym projekcie ograniczającym namysł nad człowiekiem do „porządku przedmiotowości cielesnej, materialnej”, w którym niepodobna zaspokoić potrzeb wszystkich; pojawić się jednak musiał w pierwszej kolejności tam, gdzie projektowi towarzyszyła próba przejęcia praw właścicielskich przez jeden organ, narzucający reguły działania poddanych w sferze wytwórczości i konsumpcji, a zarazem tam, gdzie ulegało deprecjacji wszystko to, co „wyższe”,

⁴ Z. Krasieński, *Dzień dzisiejszy*, [cyt. za:] J. Kallenbach, *Krasieński wobec komunizmu*, „Przegląd Powszechny” 1920, t. 147-148, s. 203-204.

gdzie człowiek miał utracić wzgląd na to, co przekracza ów „porządek przedmiotowości materialnej”⁵. *Taka jest bowiem ludzka natura*, zauważał Szymański w 1848 roku, że człowiek schodząc w swą duszę czuje się wolnym, niepodległym, odpowiedzialnym za czyny, czuje, że ma prawo i łamie przeszkody, które w swej działalności spotyka. Warunkiem jego wolności, mianowanej przez autora „psychologiczną”, było istnienie duszy indywidualnej. Jej zaprzeczenie było równoznaczne z zakwestionowaniem nie tylko wolności, ale nawet szansy jej osiągnięcia. Skoro w porządku moralnym wyobrażenie równości nie było wcześniejsze od wolności, przeciwnie było tylko jej następstwem, wolny w oczach psychologii człowiek zyskiwał dopiero szansę stania się „wolnym w życiu politycznym”. Zniesienie wolności psychologicznej łączyć się tedy musiało z dyskwalifikacją wolności każdego rodzaju, osobiwie wolności politycznej. Próby wysforowania w sferze politycznej równości przed wolność prowadziły zatem w każdym przypadku do negacji pierwszego prawa, które społeczność winna zapewnić człowiekowi – prawa indywidualnej wolności⁶. Podstawa pierwszeń-

⁵ Kilka lat przed wybuchem II wojny światowej, arcybiskup J. Teodorowicz po-woływał się na Krasińskiego *Nie-Boską komedię* opisując stwierdzane współcześnie zagrożenie komunistyczne: *Groza zniszczenia całego skarbcza pierwiastków duchowych i tradycji, złożonych w poemacie w Okopach św. Trójcy, krwawa luna pożarów i śmierć cywilizacji i kultury, zapowiedziane w proroczym poemacie, zawisły dziś nad światem. Pankracy staje się mistrzem, apostołem i wodzem, a losy jego są wyrazem tego, co czeka świat, jeżeli idea Antychrysta zwycięży. Dziś potworny Pankracy szturmuje zwycięsko do Okopów św. Trójcy, do których się skryła cała kultura Zachodu. Onwierają się one i poddają. Wierzył jednak, jak wiek przed nim Krasiński, że na gruzach okopów Pankracy niczego nie zbuduje i niczego nie stworzy; przeciwnie, w chwili swojego zwycięstwa sam zginie. Przez zaprzeczenie wszelkich pierwiastków duchowych Pankracy pogrąża własną duszę i duszę tych, których zatrul, w tak bezbrzezną i nieskończoną pustkę i próżnię, iż w pierwszym zetknięciu się ze wszechpelną życia duszy Chrystusa pada niby gromem rażony. Wierzył w niemożność Pankracego mimo świadomości, że pośród narodów wstało państwo, sowiety, którego cele i rządy są tak potworne i straszne, że na samo ich wspomnienie krew ścina się w żyłach narodów. Wierzył mimo twierdzenia, że sowiety, ten istny kościół szatana, ślą swoich apostołów do podania i niszczenia kultury świata (Państwo chrześcijańskie a państwo pogańskie. Kazanie wypowiedziane w Kościele Mariackim w Krakowie na zjeździe Sodalicii całej Polski dnia 12.IV.1931 r., Lwów 1931, s. 15 i 14).*

⁶ A. M. Szymański, op. cit., s. 832. *Otóż to prawo do wolności jest wspólne wszystkim, powiada w dalszym wywodzie autor. Żaden człowiek nie może być pozbawionym jego na korzyść innych. Stąd wychodzi zasada równości politycznej. Tak zrozumiana równość, to jest równość w obliczu prawa, jest tylko rękojmnią wolności każdego. Równość w obliczu prawa nie niszczy nierówności biednego i bogatego, słabego i silnego, ale ularnia każdemu rozwinięcie zdolności, pozwala nam zająć miejsca podług naszej zasługi. Najszanowniejszym objawem wolności człowieka jest własność i familia. Własność, będąc wynikiem pracy, pokazuje wyższość rozumu nad*

stwa wolności wobec równości oraz podstawa „pierwszego prawa człowieka w społeczności” zniknęła jednak w projekcie komunistycznym, a ostateczną przyczyną owego braku było zerwanie więzi między człowiekiem, jako bytem niesamodzielnym, i Bogiem jako źródłem jego bytu. Utrata owej łączności, jak wyjaśniał konserwatysta Popiel, i równoczesna negacja osobowego Boga przez socjalistów i komunistów, wiązała się przecież ze zniesieniem wszelkich *praw, które Bóg ludzkości przepisał*, prowadziła tedy do zakwestionowania wszelkich relacji innych niż polityczno-ekonomiczne, a co za tym idzie podnosi do *potęgi strasznej i niesumiennej* zwykłą ludzką pychę, skoro ludzki projekt miał ustalać treść owych relacji; skoro rozum ludzki miał przezwyciężyć wszelkie trudności i sprzeczności w świecie, jednocześnie odbierając człowiekowi wszystkie *duchowe rozkosze, jakie mu Stwórca udzielił*, i wszystkie dobra, które *pracą kilku tysięcy lat zdobył*⁷.

Analogiczne uwagi, powtórzmy raz jeszcze, znamionujące zasadniczy, bo nie polityczny, lecz antropologiczny błąd, który zdaniem krytyków katolickich i konserwatywnych wyznaczał fundamentalną ułomność idei komunistycznej, znajdujemy u wielu autorów międzywojennych, broniących wizji człowieka niedoskonałego, lecz wpatrzonego w ideał doskonałości, oddalających – za krytykami XIX w. – próby wiązania idei komunistycznej jako *rzeczy zdrożnej i wypływu chorobliwej wyobraźni*, z naucza-

materią, a familia zaspakaja dążenie moralne serca. Z familii i z prawa rozporządzania własnością idzie dziedziczo. Własność, familia i dziedziczo, stają się tym sposobem warunkiem pracy człowieka i narodu, warunkiem wzrostu i oświaty państwa. Inaczej się dzieje, kiedy stawiamy równość przed wolnością, kiedy uważamy równość za cel społeczny, a nie za środek. Wtedy mnożą się trudności i sprzeczność dąży do barbarzyństwa. Zaprzeczenie wolności, ostatecznie następstwo zasady równości, wiedzie do despotyzmu, do ograniczania pracy i produkcji człowieka, do maksimum, do podatków postępowych i zbytkowych, do środków samowolnych, które wyzuwają obywateli z praw, prawa do pracy, do jałmużny, a kiedy to nie wystarcza, do obalenia własności i familii. Wtedy wolność staje się ofiarą: człowiek staje się poddanym abstrakcji zwanego państwem, niewolnikiem władzy trudniącej się wszystkimi jego czynnościami. Wtedy, aby obronić się przeciw naturalnemu dążeniu indywidualności, państwo zaprowadza wspólne wychowanie dzieci, wspólne kuchnie, przepisuje książki, wydala nauki, sztuki, itd. W tym stanie społeczności, człowiek staje się narzędziem, numerem bez woli i myśli, bez żadnej pobudki do pracy, co prowadzi do zbędkarcenia ludu. Aby uniknąć tych następstw, socjaliści starają się czynić pracę przyjemną, albo budzić poświęcenie, co jest sprzecznością, albowiem poświęcenie pochodzi z indywidualizmu człowieka. Rozdział przychodów napotyka największą trudność. Toteż socjaliści dzielą się w tym względzie na różne obozy. Jedni zaprowadzają wspólność ogólną, drudzy ograniczają ją do gmin. W każdym razie niepodobieństwo jest nie do zwalczenia, a upadek państwa następstwem (tamże, s. 861).

⁷ *Choroba wieku*, [w:] *Pisma Pawła Popiela*, Kraków 1893, t. 1, s. 236.

niem Jezusa Chrystusa. Nauczaniem Boga-człowieka, który wzywał do *miłości bliźniego, jałmużny, czystości życia i wyrzeczenia się dóbr ziemskich*, potępiał natomiast *namiętności samolubne, uczucia nienawiści, zazdrości, chciwości*, powodujące zwolennikami prymatu równości politycznej i politycznego braterstwa, kierującymi się przeciw dotychczasowym posadom życia społecznego i politycznego, gotowymi *zapalać wojny domowe*⁸. Istotnie, jak dostrzegał Ignacy Czuma i wielu krytyków międzywojennych, XIX wiek *odebrał państwu Boga, bo odebrał miarę oceny człowieka, bez Boga* bowiem człowiek stawał się jeno *znikomym zwierzęciem*. Skarłony w ten sposób człowiek znajdował się w centrum namysłu komunistów, mających go za *przemijające zwierzę*, „czystą zmysłowość”, a nie *trwałą wieczną osobowość*⁹. Także w tym okresie najważniejszym aspektem katolickiej i konserwatywnej krytyki komunizmu pozostał „moment antropologiczny”. Wyjaskrawiali go w szczególnie sposób autorzy, którzy – jak Czuma – związani byli z powstałym w okresie międzywojennym Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Dla Józefa Pastuszki, Antoniego Szymańskiego i Henryka Dembińskiego „błąd antropologiczny” był zasadniczą racją wszelkich błędów doktryny komunistycznej we wszystkich jej odmianach. Pierwszy z nich pisał bowiem: *Kultura grecko-rzymska, a później kultura chrześcijańska zakładają dualizm rzeczywistości: świata zjawiskowego i ponadzjawiskowego albo świata ducha. Człowiek wrasta w oba światy i oba w sobie jednoczy, rozwijając w szczupłych granicach jestestwa fizycznego życie duchowe, życie myśli i woli, życie uczuć i ideałów, które wykracza poza granice zjawiskowości. Z ciężenia ku światu transcendentnemu, któremu przysługuje obiektywizm, wyrasta jego religia i moralność, prawo i obyczaje. Człowiek wrasta w sferę ideałów duchowych i w nich upatruje sens życia. Idea duchowości człowieka wywarła głęboki wpływ na rozwój kultury europejskiej, bowiem w jej atmosferze ideowej człowiek coraz bardziej wyodrębniał się od przyrody, uświadamiał sobie swą wyższość, swą autonomię i swe uprawnienia władcze w stosunku do świata zjawiskowego. Tymczasem materializm komunistyczny przerwał dotychczasową linię rozwojową i spowodował pomniejszenie, zdeklasowanie i depersonifikację człowieka. W komunizmie człowiek zajmuje stanowisko podrzędne, bo nowymi pojęciami metafizycznymi stały się produkcja, kapitał, praca, towar, pieniądz, wartość; pojęcia te, choć występują w szacie ekonomicznej, miały teraz określać istotę człowieczeństwa, czynić przedstawicieli gatunku, który dotąd stanowił jeden*

⁸ A. M. Szymański, *op. cit.*, s. 862.

⁹ *Państwo sowieckie, [w:] Bolszewizm. Praca zbiorowa*, Lublin 1938, s. 101.

z elementów stworzenia i miał swe miejsce w planie stwórczym Boga. Pojęcia te jednak *przesłaniały właściwe oblicze człowieka, czyniły go towarem, pracą, pieniądzem itp. Determinizm sił ekonomicznych przytłaczał człowieka, odbierał mu jego twórczość, autonomię i samodzielność, czynił wypadkową sił przyrody, małym kółkiem, w olbrzymiej maszynie świata, poddanym prawom fizycznym, działającym ze ślepą koniecznością*¹⁰. Szymański odnosił się do tej samej kwestii powołując się wprost na doktrynę Marksa; pisał, że *komunizm pojmuje społeczeństwo-fabrykę na wskroś mechanistycznie, znajdując w niej jednostki, a nie osobowości; że w tym projekcie giną wartości jakościowe ludzkie, ginie człowiek jako samoistny, świadome poznający i odpowiedzialny człowiek, a zatruty jest nieuniknionym następstwem materializmu dziejowego. Skoro jedynym czynnikiem rozwoju są stosunki gospodarcze, człowiek staje się niczym. Wprawdzie, zauważał, Marks i inni teoretycy socjalizmu uznają wpływ człowieka na bieg dziejów oraz wpływ instytucji wytworzonych przez człowieka, ale są to czynniki tylko wtórne. Człowiek gospodaruje, tworzy kulturę, wpływa na bieg wydarzeń, ale myśli on to tylko i chce tego tylko, co musi myśleć i chcieć, bo go w tym kierunku determinują czynniki ekonomiczne. Psychika ludzka, jego umysłowość, wola, uczuciowość są wytworem czynników ekonomicznych, a nie samoistnego pierwiastka duchowego. I dlatego osobowość ludzka nie ma znaczenia w dziejach. Jest ona tylko narzędziem, którym się posługuje twórcza, ale ślepo twórcza materia*¹¹. Wywody filo-

¹⁰ J. Pastuszka, *Psychologia komunizmu*, [w:] *Bolszewizm...*, s. 239. Tenże autor eksponował akt fundamentalnego zerwania przez twórców wizji komunistycznych z całą tradycją kultury europejskiej właśnie w związku z „błędem antropologicznym”. Pojęcia greckie *nous* i *logos*, a jeszcze więcej chrześcijańska idea duszy nieśmiertelnej, odkupionej przez Syna Bożego, mówiły o duchowej naturze człowieka, którego istotę stanowi rozum i wolna wola. Duchowość człowieka nadaje mu dostojeństwo, podporządkowuje mu świat materialny i jego działalność każe ujmować w innej płaszczyźnie niż procesy fizyczne. Płynęły stąd ważne wskazania. W żadnej dziedzinie życia nie wysuwano postulatów, godzących w ducha ludzkiego i nie apelowano do natury zmysłowej ze szkodą dla ideałów duchowych. W stosunkach międzyludzkich obowiązywała etyka miłości i poświęcenia, etyka ponadosobista, głosząca ideę sprawiedliwości, poszanowania osobowości i zakładająca ponadempiryczne, transcendentalne cele życiowe. Ponieważ duch jest wolny, przeto z wolności korzystał człowiek. Starano się go przekonywać, tłumaczyć, nauczać, rozwijać jego poznanie, by uświadomił sobie rację, przemawiającą za przyjęciem tego, czy innego twierdzenia, ale nie gwałcono jego sumienia i nie narzucano mu obcych poglądów. Wychowanie polegało w dużym stopniu na samowychowywaniu, było pomocą okazywaną człowiekowi, by on sam zdobył się na inicjatywę, by opowiedział się za prawdą i poszedł za jej wskazaniem. Wszystkim tym wskazaniom miał, w przekonaniu autora, przeczyć każdy projekt komunistyczny (tamże, s. 234).

¹¹ *Bolszewizm jako prąd kulturalny i cywilizacyjny*, „Prąd” 1937 (kwiecień), s. 233.

zofów Pastuszki i Szymańskiego uzupełniał Dembiński, podobnie jak Czuma, prawnik. Bodaj najbardziej konsekwentnie dowodził, że duch jest dla zwolenników komunizmu *tylko częścią materii, że zamiast zmierzać do samodzielnego, własnym wysiłkiem osiąganego celu, musi człowiek przez nich analizowany podlegać tym samym co materia prawom ewolucji, w następstwie czego, jako przedmiot odrębnej osobowości, był niejako ściągnięty z piedestału, na którym go chrześcijaństwo stawiało*. Działo się tak wskutek zanegowania przez komunizm chrześcijańskiej wizji człowieczeństwa, zniesienia zasadności ukazywania człowieka jako bytu, w którym w jakiś sposób obecna jest Boskość. Nie ma już mowy, by *godność osoby ludzkiej* wynikała z jej stworzenia *na obraz i podobieństwo Boga*, by ze względu na to *podobieństwo, a także przeznaczenie człowieka*, człowiek był nadal integralną całością, która żadnej innej obszerniejszej całości nie da się podporządkować. Osoba ludzka przestała już tkwić korzeniami swoimi w świecie ducha, przestała być złożeniem ducha i materii, wolności i determinizmu, tego, co indywidualne i tego, co ogólne, królestwa Cezara i królestwa Bożego. O ile dla chrześcijaństwa istnienie osoby ludzkiej stworzonej właśnie *na obraz i podobieństwo Boże* było dowodem na to, że świat nie wystarcza sam sobie, że zasada jego doskonałości nie tkwi w nim samym, ale w Bogu, Istocie, która jest ponad światem, „doktryna komunistyczna” sprowadzała człowieka do świata naturalnego, miała go jedynie za kategorię przyrodniczą, biologiczną i socjologiczną, za byt, który z punktu widzenia biologicznego wchodzi w skład gatunku, z punktu widzenia socjologicznego wchodzi w skład społeczeństwa, nie ma już jednak więzi z rzeczywistością ponadempiryczną. Człowiek stawał się w niej niepodzielnym atomem i mianowany był *indywidualium, istotą bezimienną, pozbawioną życia wewnętrznego*; istniał wszak tylko w zależności od gatunku i społeczeństwa, był w całości swej gatunkowy i społeczny, stanowił *element, częśćkę całkowicie określoną przez swój stosunek do całości*¹², tracąc osobowość i podstawę wolności psychologicznej w następstwie zerwania łączności z Tym, który był dotąd podstawą jego sensu.

Pozwoliłem sobie przywołać dłuższe fragmenty pism katolickich krytyków idei i doktryny komunistycznej by unaocznic istotę ich stanowiska; by nie tylko wykazać, że liczni konserwatyści – a Popiel nie jest tu jedynym przykładem – podzielali ich stanowisko, ale przede wszystkim, by wskazać, że polemika przez nich podejmowana nie ograniczała się do wymiaru politycznego, lecz dotyczyła problemu bardziej fundamentalnego. Bo jeżeli liczni, nawet nam współcześni, filozofowie polityki zauważają,

¹² *Kolektywizm i totalizm jako zasady życia, [w:] Bolszewizm..., s. 74.*

że na dnie zagadnień politycznych tkwi kwestia człowieka, to wraz z nimi winniśmy dostrzegać, że spór o człowieka decydować mógł o treści krytyk formułowanych wobec projektów wprost należących do sfery politycznej. Stwierdzenie, że człowiek traci więź z Bogiem, że jego godność nie wynika z relacji do swego Stwórcy i „podstawy sensu”, że osadzony w porządku przedmiotowym jest w jakiś sposób określany, mniejsza o to, czy „mechanicznie determinowany”, że staje się – jak rzecz ujmował także katolik, międzywojenny konserwatysta i prawnik Władysław Leopold Jaworski – tylko *automatem, dostrzegalnym tylko zmysłami bytem, nie idealnym bytem, którym jest osobowość człowieka*¹³, musi rzutować na sposób ujęcia nie tylko „komunistycznej filozofii prawa” (termin Czумы), ale i swego rodzaju „filozofii politycznej”, w której nie było miejsca nawet dla tak istotnego klasycznego pojęcia, jak „państwo”¹⁴.

Zanim przejdziemy do prezentacji argumentów krytycznych odnoszących się do tej sfery refleksji katolickiej o „politycznej stronie” komunizmu, warto podać jeszcze jedną uwagę. Następstwem „błędu antropologicznego” było przecież kontrowersyjne ujęcie wolności człowieka, problem zajmujący znaczące miejsce w refleksji nad światem politycznym. System komunistyczny bowiem, powstały – jak rzecz ujął Jan Paweł II – *z myślą o wyzwoleniu człowieka, w końcu uczynił go niewolnikiem; żelazna dyktatura, która w imię sprawiedliwości i równości naruszała wolność i godność poszczególnych ludzi i społeczności świata*, miała za najważniejszą z przyczyn tę, która czyniła z wojującego ateizmu istotowy element marksizmu. Zdaniem nie tylko papieża, ale i krytyków aktywnych wiele

¹³ *Projekt konstytucji*, Kraków 1928, s.24.

¹⁴ Pisał konserwatysta Popiel, akcentujący przeciwieństwo wizji człowieka właściwych chrześcijaństwu i doktrynom komunistycznym i znajdujący w katolicyzmie jedyną perspektywę zdolną konkurować z nader optymistyczną wizją komunistyczną: *każdy twór polityczno-społeczny komunistów jest urzeczywistnieniem ducha panteistycznego i jako taki stać się musi najstraszniejszym despotyzmem, jaki pojąć można; w każdym bowiem człowiek przestaje być samym sobą, traci wolność, a staje się bezwiednym, bezwłasnowolnym członkiem państwa czy gminy: nie może posiadać, bo własność zniesiona; nie może kochać prawdziwie, bo nie ma małżeństwa; nie może się poświęcić, bo nie ma ojcostwa i ojczyzny. Za to wszystko, co daje wartość życiu, co ma odebrać? Chleb powszedni i uczucie równości w nędzy. Tracąc godność, wolność, miłość, rozkosz walki i zwycięstwa zyskuje obietnicę mniemanego dobrobytu. Każdy jednak panteizm, a komunizm, jak każde stanowisko socjalistyczne, miał „wychodzić z panteizmu”, prowadzi w istocie do zaprzeczenia osobistości Boga, a przez to również człowieka; jako jego konsekwencja zyskuje uprawnienie pojęcie państwa, które jak *Lewiatan* absorbuje jednostki; jako najwyższy postulat rozumu za wszystkich rządzi, myśli, uczy tak że przepada rodzina, własność, wolność i wiara, niknie wolność osobista, panuje natomiast zwierzęca równość zapanuje, niepodobna bowiem opierać na cechach zwierzęcych duchowego początku człowieka (op. cit., s. 240).*

dziesięcioleci przed nim, a przywołanych przez nas w niniejszym tekście, ateizm obraża człowieka, pozbawia jego godność fundamentu i najbardziej trwałej gwarancji, a czyniąc go ułomnym, skarłałym i „jednowymiarowym” w istocie skazuje go na poszukiwanie warunków spełnienia osobowości mimo tego, co go przekracza, „w sobie” niejako i przeciw wszystkiemu, co wspólne dla danej społeczności i całego stworzenia; czyniąc tak umacnia w nim błędne przekonanie, że świat polityczny i – szerzej – rzeczywistość empiryczna poddana jest Leninowskiej tezie „kto kogo?”, wzywając do podjęcia walki, a nie współpracy. Spoglądając z tej perspektywy istotnie *materialistyczne pojęcie historii, wizja społeczeństwa pozostającego w ostrym konflikcie, rola mesjańska przypisana jednej partii będącej właścicielem państwa*, uzupełniają jedynie tę podstawową wizję „skarłonego człowieka”¹⁵.

Następstwem tego „skarlenia”, osadzenia człowieka w porządku materialnym jedynie, zerwania jego więzi z Bogiem, było nie tylko zepchnięcie go do „błota” i „brudu”, nawet nie tylko uwolnienie sfery politycznej od akceptowanego dotąd normatywnego kontekstu, który wielu krytyków kojarzyło z mocą obowiązującą „zakonu przyrodzonego”, określającego w szczególności naturę człowieka; nie tylko zatem było nim zetknięcie go z „politycznym błotem”, ale także błędne ujęcie indywidualnej wolności człowieka. Skojarzona w wizjach komunistów z autonomią nie tyle w zakresie decydowania o treści zachowań mu właściwych przez odniesienie do pewnego normatywnego wzorca gatunkowego, choćby do przyrodzonych skłonności właściwych wszystkim egzemplarzom gatunku, lecz w zakresie arbitralnego i wolnego od wszelkich uwarunkowań ustalania treści powinnego działania, wolność wykluczała wszelkie normatywne granice. Nie była już stanem umożliwiającym wybór między dobrem a złem, bytem i jego brakiem, między potwierdzeniem i zaprzeczeniem siebie jako człowieka, aktem świadectwa swej godności lub jej negacji, skoro nikł dotychczasowy fundament godności. Zdaniem wielu krytyków, zgoda na ten rodzaj „autonomii moralnej”, wymagana przez liczne opcje poprzedzające narodziny kolektywistycznych orientacji komunistycznych, była następstwem poprzedniego zerwania więzi z osobowym Bogiem, uzupełniając rozstrzygnięciem etycznym uprzednio przyjęte rozstrzygnięcie antropologiczne. Mimo ułomności intelektualnej i moralnej miał być człowiek zdolny już nie do rozpoznawania treści norm decydujących o powinnych aktach moralnych, ale do ich ustalania mimo odrzuconego

¹⁵ O „nowe przymierze” Kościoła i kultury, przemówienie do świata nauki i kultury wygłoszone w Wilnie 5.IX.1993 r., „Słowo. Dziennik Katolicki” 1993 (24.X.), s. 12.

kontekstu metafizycznego. Uwalniani od kontekstu normatywnego, osadzonego na łądzie metafizycznym, czyniący rozum władzą zdolną ustalać treść norm, a nie tylko roztropnie odnosić się do tego kontekstu, cieszący się domniemaną autonomią człowiek stawał w końcu wobec tych, którzy za niego wskazywali treść powinności; ułomny z natury, prędzej czy później znajdował się w obliczu tych, którzy piastując władzę za niego decydowali o treści norm powszechnie obowiązujących, z konieczności mających za cechę wyróżniającą przymus. W istocie, zupełnie bezwiednie poddawał się piastunom władzy, będącym w projekcie komunistycznym zarazem właścicielami dóbr i osób, którzy za niego – niezdolnego ustalać jednolite reguły postępowania, bo niedostatecznie znającego cel istnienia gatunku – decydowali o treści powszechnie obowiązujących norm, aspirując tym samym do określania fundamentu godności i porządkowania zachowań ułomnego człowieka.

Oczywiście, podkreślmy to raz jeszcze, nie był to problem związany wyłącznie z ewentualnością zapanowania komunizmu. Analogiczne zagrożenie znajdowano bowiem od początku XIX w. w propozycjach liberalnych i demokratycznych, jak de Tocqueville zapowiadając pojawienie się stanu, w którym obietnica wolności indywidualnej zostanie zanegowana w następstwie zagospodarowania jej przez władców politycznych działających za przyzwoleniem pozostawionych sobie jednostek, wyzuty z tradycyjnych odniesień wspólnotowych. Diagnoza u krytyków komunizmu i krytyków skrajnego demokratyzmu była analogiczna: wszelka próba uzgodnienia wolności i równości, a ściślej uznania równości za pierwszą wobec wolności indywidualnej, sprowadza nie tylko zagrożenie dla istniejącego stanu rozwarstwienia tradycyjnego, hierarchicznego, a zdaniem niektórych wręcz organicznego, społeczeństwa, ale także zanik tego, co dla takiego społeczeństwa kluczowe – mnogości naturalnych i tradycyjnych struktur pośredniczących oraz deprecjację wzorców niesionych przez wspólnotową kulturę, przechowywanych w owych strukturach, a co za tym idzie „uwolnienie” od nich jednostek i skazanie ich na bezpośrednią relację ze scentralizowaną władzą i stanowionym przez nie prawem, jako jedynym źródłem powszechnie obowiązujących norm. Przywoływany już ultramontański krytyk połowy XIX w. pisał przecież o kraju de Tocqueville, że *dotykając za pomocą komunizmu do ostatniego krańca zasady równości, spostrzegła się, że równość przesadzona jest antysocjalna i prowadzi do barbarzyństwa*. Jest antysocjalna i prowadzi do barbarzyństwa, gdyż równość, o jakiej prawią komuniści, jest w istocie *przeciwna wolności*, z konieczności zastępując wolność podporządkowaniem dyspozycji władzy, zdaniem Szymańskiego, albo w imię solidarności albo

identyfikacji woli jednostki z wolą powszechną. O drugiej racji wspominali krytycy międzywojenni, świadomi powiązań intelektualnych *stronników Rzeczypospolitej demokratyczno-socjalnej* ze stanowiskiem Rousseau¹⁶, którzy obarczani byli winą za stworzenie bliskiej komunistom „politycznej wspólności” (termin Jaworskiego), w której wolność jako indywidualna niezależność przestaje istnieć w następstwie dominacji nie tyle równości wobec prawa, co równości absolutnej. W takiej wspólności absolutnie równych i dlatego sobie podobnych ludzi, człowiek przestawał być *samym sobą, tracił wolność, stawał się bezwiednym, bezwłasnowolnym członkiem państwa czy gminy*; nie mógł już *posiadać* wobec zniesienia *własności*; nie mógł *kochać prawdziwie* wobec negacji małżeństwa; nie mógł się nawet *poświęcać* dla wspólnoty bo swe racje traciły tak *ojcostwo*, jak i *ojczyzna*. *Wartości życia* nie miały już dawać ani więz z Bogiem, ani nawet indywidualna wolność jako niezależność gwarantowana zasobnością chronioną przez nienaruszalne właścicielskie prawa podmiotowe, ani nawet małżeństwo lub dziedzictwo potomków, ani trud dla ojczyzny jako największej wspólnoty, w pewnej mierze podobnej przecież do rodziny. O *wartości życia* decydować miało jedynie używanie z przyzwolenia jedynego właściciela, posiadacza i *władcy chleba* powszedniego mimo dojmującego przecież *uczucia równości w nędzy*. Chleb konieczny był dla fizycznego przetrwania ciała, uczucie miało znaczenie o tyle, że zastąpione być miało w przyszłości innym uczuciem – uczestnictwa w zasobności wspólnoty, osiąganey nie przez indywidualną przedsiębiorczość, ale przez gospodarność kolektywu jako całości. I chleb jednak, i tymczasowe uczucie pojawiały się tylko (i na zawsze) we wspólności, której *ustrój był najstraszniejszym despotyzmem, jaki pojąć można*, despotyzmem prowadzącym do *utopienia cywilizacji w potokach łez, krwi i błota*¹⁷.

Niemniej, właśnie w związku z możliwością spełnienia przepowiedni związanych z ideą komunistyczną, a jeszcze bardziej w związku z wydarzeniami dziejącymi się w Związku Sowieckim, problem „absolutnej autonomizacji moralnej”, absolutnie równych także w tym względzie ludzi

¹⁶ *Postępować podobnie* – pisał A. M. Szymański w okresie Wiosny Ludów – *jest to nie rozumienie natury ludzkiej. W porządku moralnym, wyobrażenie równości nie jest wcześniejszym od wolności, przeciwnie jest tylko jej następstwem. Człowiek schodząc w swą duszę czuje się wolnym, niepodległym, odpowiedzialnym za czyny, czuje że ma prawo i łamie przeszkody, które w swej działalności spotyka. Wolny w oczach psychologii, człowiek chce być także wolnym w życiu politycznym. Wolność jest więc jego pierwszym prawem, które społeczność winna mu zapewnić. Otóż to prawo do wolności jest wspólne wszystkim...* (op. cit., s. 860-861).

¹⁷ P. Popiel, *Choroba wieku...*, s. 251.

nabierał znaczenia szczególnego. O ile uprzednio można było przypuszczać, że społeczeństwa zachodnie ustalą granice „atomizacji”, że opierając się na instytucjach i wzorcach mających za sobą stulecia tradycji powstrzymają proces „wyzwalania” jednostek i piastunów władzy z kontekstu normatywnego przez wbudowanie liberalnych granic swobody konkurentów i swobody prawodawcy, projekty komunistyczne nadziei takiej nie dawały. *Busołą moralną* traciły w nich zarówno jednostki, jak i władcy. O ile jednak tam „moralne granice” mogły zastąpić „granice jurydyczne” w postaci praw podmiotowych jednostek, głównie tych, które wiązały się z własnością, w przypadku komunistycznym, który kwestionował osobowość jednostkową zrywając więź człowieka z Bogiem i odbierając i własność, i posiadanie, granic tego rodzaju niepodobna było wyznaczyć.

Z nauki zaprzeczającej Osobowości Boga i człowieka, wypływa zaprzeczenie własności, wolności, małżeństwa, rodziny, wiary i prawdy; bo wiara jest tylko złudzeniem, a prawo, jako postulat rozumu, wypływa dopiero z wyroku większości. Gdy zaś wyrok odpowiadający postulatowi rozumu poddany został ideologicznie dekretnemu celowi, prawo stało się jedynie narzędziem osiągania celu, a nie zestawem stałych norm wiążących w równej mierze tych, którzy określają jego treść i tych, którzy są ich adresatami. *Umysły poziome, rozkoszujące w przyszłości społecznej, w której każdy człowiek równy drugiemu ma niby zapewniony sobie chleb powszedni, gdzie nie ma być nędzy, ale gdzie też nie ma tych szlachetnych usiłowań,* nie dostrzegały, że próba spełnienia celu prowadzi już nie do barbarzyństwa, ale do zezwierzęcenia¹⁸, niweczy bowiem wszelki ład normatywny, a poddając każdą normę dyspozycji dążących do jego spełnienia znosi moc obowiązującą wszelkich stałych reguł. Nie dostrzegały one nie tylko, że zapatrzenie w przyszłość decyduje o odrzuceniu dziedzictwa kulturowego Europy. Nie dostrzegały też, iż wedle projektu komunistycznego prawodawca ma działać nie dla zagwarantowania praw podmiotowych ani spełnienia zasad sprawiedliwości materialnej znanych odrzucanemu dziedzictwu, ale dla spełnienia wzniesłego celu, choćby z pogwałceniem indywidualnych uprawnień, a nawet – jak twierdzili międzywojenni prawnicy o nastawieniu konserwatywnym, niekoniecznie przekonani katolicy (jak choćby K. Grzybowski) – kosztem wszelkich norm, także narzucanych przez siebie, zawsze tymczasowych, bo mierzonej służbie celom.

Charakterystyczne, że tak skrajny sąd wypowiadał jeszcze w 1965 roku Prymas Tysiąclecia, uchodzący w powszechnej opinii za zwolennika

¹⁸ *Tamże*, s. 251.

porozumienia z przywódcami reżimu komunistycznego, nawołującego do „normalizacji”, przez trzy lata pozbawiony wolności, w latach 70-tych domagający się od władz komunistycznych respektowania praw człowieka. W trakcie obrad Soboru Watykańskiego II, negując tezę, jakoby istniał *jeden świat nowoczesny*, znający stabilne prawo przedmiotowe, gwarantujące poszanowanie praw podmiotowych obywateli, wskazał on na istnienie innego jeszcze świata, *uksztaltowanego wedle zasad diamentu*, świata komunistycznego, różnego od „nowoczesnego”, kształtowanego przez monopartię wedle wymagań materializmu dialektycznego. Z państwem z tego „innego”, „oderwanego świata” porozumienie nie było możliwe, nie tylko z tej racji, że opierało się ono na „błędzie antropologicznym”, ale także z tej, że nie znało stabilnego, ogólnie obowiązującego prawa, a respektowanego również przez organy, które miały je stanowić i stosować. „Państwo diamentu” gwałciło samą istotę prawa, podporządkowując *prawa osoby ludzkiej* określeniom prawa przedmiotowego nie opartego na stabilnych podstawach, będącego natomiast instrumentem służącym *celom rewolucji*. Państwo to nie mogło znać stabilnego prawa przedmiotowego, a przez to nie mogło gwarantować nienaruszalności praw podmiotowych; nie mogło opierać się na stałych przesłankach, bo stawiało się funkcją politycznego celu, *funkcją 'woli klasy panującej z mocą prawa'*, funkcją – można by rzec – „klasowego władcy”, który dążąc do spełnienia znanego sobie celu partykularnego, staje się właścicielem i jako taki korzysta z norm dla opisu swoich bieżących działań, w żadnej mierze nie wiążąc nimi swej woli. Jego wola bowiem знаła jedyną wytyczną – cel i nie poddawała się miarom dyktowanym przez rozum; ten przecież, instrumentalizowany przez wolę, mógł jedynie podpowiadać środki, które służyły osiągnięciu celu, nie był natomiast w stanie narzucić woli niczego bezwzględnie ją wiążącego. *Diamat*, zauważano, podważał i odrzucał *wszelkie stałe normy prawne i wszelkie stałe zasady*; w jego świecie nie istniały *ani ład społeczny, ani nietykalne zasady, ani odwieczne idee, pojęcie prawa* ustępowało w nim bowiem *przed pojęciem celu, który uświęca środki, z przemocą i zniewalaniem włącznie*; z chwilą osiągnięcia pośredniego, bliższego celu środki, które straciły rację bytu, były porzucane, skoro tylko nowemu lub dalszemu celowi służyć mogły środki odmienne.

Zasadniczy problem tkwił tedy w tym, że środki, które *dziś służyły jako oręż w walce*, choćby nazywane były normami konstytucyjnymi lub gwarantowanymi w ustawie zasadniczej podmiotowymi prawami człowieka, mogły być *jutro odrzucane*, gdy tylko bieżący cel zostanie osiągnięty. Problem ten decydował o honorowaniu *umów, układów i konwen-*

cji przez „państwo diamentu” o tyle tylko, o ile służyły one bieżącym celom, skoro były przyjmowane tylko ze względów *taktycznych*; jako takie nie były one traktowane w *świecie diamentu* jako *wiążące państwo diamentu*, choć *druga strona uważała się za moralnie zobligowaną*. Dotyczyło to w szczególności porozumienia między Kościołem a państwem: choć porozumienia takie hierarchowie Kościoła uznawali za *wiążące*, kontrahent umowy – „państwo diamentu” – nie czuło się nią związane od chwili, gdy, jak wskazywał prymas, osiągnęłoby bieżący cel, którym było *zniewolenie Kościoła*. *Wszelka zawarta umowa* miała tedy dla takiego państwa *wartość wyłącznie praktyczną*, zmierzała do *neutralizacji przeciwnika*, pozbawiona jednak była *siły prawa*, analogicznie jak każde wyrzeczenie woli przez konstytucyjny organ stanowiący normy nazywane prawnymi, a również pozbawione mocy wiążącej na przyszłość. Wyszyński rozszerzał wniosek, dotykając samego fundamentu problemu obowiązywania norm w „państwie diamentu”: mówił nie tylko, że *żaden układ z takim państwem nie zapewnia Kościołowi bezpieczeństwa*; mówił także, że *nie istnieje żadna norma prawna zabezpieczająca człowieka dziś przed złamaniem jej jutro*¹⁹. W takim „porządku prawnym” wolności jednostki, jako obszary wolne od ingerencji organów stanowiących i stosujących prawo, nie mogły być wyznaczane, wszystkie organy „państwa diamentu” miały bowiem na względzie nie niezależność jednostek, ale cel właściwy kierowanej przez nie „wspólności”. Cel, który ulegał „zmianom taktycznym” odpowiednio do wymagań stawianych przez fakt władania. Fakt ten usprawiedliwiany był wprawdzie ideologicznymi formułami, jednak problem „tymczasowości prawa” pozostawał z racji nieadekwatności ideologii do rzeczywistości. Gdy bowiem okazywało się, że wzniosły cel, stanowiący „ośrodek ideologii” nie mógł być spełniony w porządku ułomnego człowieka, w rzeczywistości, której niepodobna było dowolnie przekształcać, pozostawały cele niższego rzędu, odpowiadającemu faktowi władania pozbawionego realnego usprawiedliwienia.

Tak więc, zdaniem nie tylko Wyszyńskiego i nie tylko katolickich krytyków komunizmu, choć przecież nie wszystkich, jak okazało się po 1989 roku, „państwo diamentu” nie znało prawa z racji zupełnie elementarnych: kreując „nadrzeczywistość” stykało się z rzeczywistością utrudniającą twórcze dzieło przekształcania świata. Napotykać nieprzekraczalne granice, traciło wzgląd na niespełnialność celu. Zdaniem konserwatystów i katolików ideologiczne formuły mogły jedynie kreować „nadrzeczywi-

¹⁹Cyt. za: A. Besançon, *Drugie milczenie Kościoła*, „Kultura” 1983, nr 3(406), Paryż, s. 6-7.

stość", mogły sugerować, że „antropologiczny błąd” nie wywołuje żadnych skutków; w rzeczywistości ów błąd odciskał się w dotkliwy sposób; przesłaniające go ideologiczne formuły wywoływały sprzeciw wszystkich dopominających się respektowania wymagań człowieczeństwa, jakie odczuwali i w ramach jakiego pozostawali. Z jednej strony żądali tedy spełnienia elementarnych warunków materialnej egzystencji, zapewnienia przez „państwo diamatu” tego, co konieczne dla ciała; z drugiej domagali się przyznania przez nie przestrzeni potrzebnej duchowi, nie przystając na wezwania do cierpliwego oczekiwania na spełnienie tego, co niespełnialne i poddania się przywódcom politycznym i intelektualistom, którzy mylili „ideologiczną nadrzeczywistość” i cel jej właściwy z rzeczywistością empiryczną, rzeczywistością niedoskonałego człowieka i władzy posiłkującej się przymusem.

Ani wolność uzasadniana podobieństwem do Boga lub człowieczeństwem sięgającym poza świat materialny, ani wolność jako osobnicza niezależność od ingerencji ze strony kogokolwiek z zewnątrz, nie mogły znaleźć zastosowania w projektach nakierowanych na spełnienie celu w „porządku przedmiotowości”, a formułowanych przez wodzów „państwa diamatu” w ideologicznym projekcie „nadrzeczywistości”. Wolność wymagała wszak „zestrojenia” woli jednostek z wolą kolektywu, ściślej z wolą tych, którzy kolektyw uosabiali. Był to jednak problem nie tylko „dbałości o dobro wspólnoty”, spełniania jej „interesu” przez uosabiających „wolę kolektywu”. Z punktu widzenia krytyków katolickich i konserwatywnych było to zagadnienie znacznie poważniejsze niż tylko zagubienie przez monopartyjnego, faktycznego dyktatora determinującej roli „rządów liczby”, o które dobijali się demokraci wraz z niektórymi liberałami. Krytykom nie szło o przywrócenie takich „rządów”; z ich punktu widzenia były one niebezpieczne wobec dokonywania przez jednostki wyborów powodowanych „niskimi namiętnościami”. Szło o przywrócenie „jakości rządzących”, jako warunku stabilności prawa i jego respektowania przez władców i obywateli zarazem; o ustanowienie fundamentu odpowiednio do rzeczywistej natury niedoskonałego człowieka złożonego z dwóch elementów; o dostrzeżenie, że niepodobna stawiać „nadrzeczywistych celów” i dostosowywać do nich reguł porządkujących poczynania skazywanych na dążenie do nich ludzi. Teza, iż w sytuacji, gdy *państwo traci busołą moralną, samo wytwarza moralność*²⁰, mogła znaleźć odniesienie i do „państwa diamatu”, i do państwa rządzonego przez „liczbę”. W obu przypadkach prawo było tymczasowe; było nim jednak nade wszyst-

²⁰I. Czuma, *Państwo sowieckie...*, s. 101.

ko wówczas, gdy władcy „państwa diamentu” stawiali cel niemożliwy do spełnienia, skazując siebie i prowadzonych przez siebie poddanych na „moralność” usprawiedliwiającą wszelkie środki użyteczne dla bieżącego celu wyznaczonego przez ideologiczne elity, uznające ów cel za bliższy.

Zagadnienie nieistnienia prawa, mimo formułowania przepisów mianowanych normami prawnymi w państwach komunistycznych ideologów, było często rozpatrywane przez katolickich krytyków inaczej niż przez prymasa, świadomego dominacji w powojennym dyskursie filozoficzno-prawnym kategorii „podmiotowych praw człowieka”. Przed wybuchem II wojny i w XIX w. katolicycy autorzy wciąż odwoływali się bowiem do ujęcia tradycyjnego, w „zakonie przyrodzonym” lub „przedsobnym ładzie przedmiotowym” znajdując miary sprawiedliwości prawa stanowionego. Sięgali tedy po stanowisko bliskie tradycji tomistycznej wykazując, że walor prawa posiada *przedmiotowy porządek moralny, poznawany przez człowieka lub, w ścisłym znaczeniu, sam ów poznany, odtworzony porządek*; że prawem jest *zbiór norm wytworzonych przez człowieka, a będących pojęciowym wyrazem przedmiotowego porządku*, odciskającego się w każdym egzemplarzu gatunku ludzkiego w postaci skłonności przyrodzonych i celu, ku któremu tamte prowadzą, lecz który przekracza „porządek przedmiotowy”²¹; celu gatunkowego tedy, odnoszącego się jednak do rzeczywistego, ułomnego człowieka, dążącego do *wydoskonalenia jeststwa* przez przekroczenie ograniczeń charakterystycznych dla cielesności. Normy owego „zakonu” lub „przyrodzonego prawa przedmiotowego” były ogólne, wymagały dodania sposobów realizacji nie w ten sposób, o czym się zwykle zapomina, że należało z nich wywieść dedukcyjnie normy szczegółowe, lecz przez uznanie norm ogólnych za negatywne ramy poszukiwań rozumnego prawodawcy. Prawodawcy, który nie mógł czynić aktu arbitralnej „suwerennej woli” jedynym źródłem „norm i miar”, ale uruchamiał rozum i baczyl na dobro wspólne świadom istnienia normatywnych granic swej swobody prawotwórczej. Istotnie, zdaniem prawników konserwatywnych, a w znacznej mierze również katolickich, zapoznanie świadomości granic odpowiednich dla niedoskonałej natury ludzkiej stało się udziałem nie tylko komunistycznego prawodawcy. Także inni zapominali o tym, że o treści prawa decyduje nie konsens walczących ze sobą partykularnych ugrupowań albo że nie decyduje on mimo wszelkich granic. „Błąd antropologiczny” i tym razem czynił atoli wyjątkowym przypadek komunistycznego prawodawcy. Każdy prawodawca miał pamiętać

²¹ A. Szymański, *Zakon przyrodzony*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, Lwów 1931, t. II, s. 1[365].

o tym, że jako *norma negatywna* ów zakon stanowi *granice, której prawo pozytywne przekroczyć nie może, bo wtedy będzie się sprzeciwiać porządkowi rzeczy, opartemu na naturze ludzkiej i grupy społecznej, a poznanemu przez rozum*; że wszelako w tych granicach *prawo pozytywne ma swobodę działania i powinno być tym, co w danych warunkach odpowiada dobru powszechnemu*, jako że jest ono *sformułowaniem prawa racjonalnego danej grupy społecznej w danych warunkach historycznych*, a nie systemem normatywnym wyprowadzanym z założeń wprzód przyjętych²², choćby wzniosłych i na pozór szlachetnych albo wskazywanych przez „impuls humanistyczny”.

Przekonując, że granicami swobody w zakresie stanowienia prawa są ogólne normy „zakonu przyrodzonego”, stwierdzone przez człowieka mocą rozumu przyrodzonego, katolicy podejmowali krytykę komunistycznego systemu prawa przedmiotowego spoglądając nie tyle z punktu widzenia gwarancji praw podmiotowych, co z perspektywy kryteriów sprawiedliwości znajdujących w „normach wyższego rzędu”²³. Czymże było w ich ujęciu prawo przedmiotowe w zrealizowanej w Sowietach wizji komunistycznej? Było jedynie *systemem norm socjalnych, wytwarzanych i utrzymywanych przez określoną siłę społeczną, przez tych, którzy mają siłę, którzy dysponując nią inspirowali powstanie normy, normy dla siebie urządzali* podnosząc, że działają w imię realizacji celu nakreślonego przez ideologię, w rzeczywistości jednak wprowadzając normy instrumentalne wobec faktu ich władzy. Zdaniem krytyków taka była treść *sowieckiej tezy o prawie: ponieważ w sowietach siła formalnie należała do klasy proletariatu, łatwo było określić sobie kierunek treściowy wytwarzanych norm*. Uwaga ta mogła zostać odebrana, i często bywa współcześnie odbierana, jako jeden z częstych przypadków wykorzystywania prawa dla usprawiedliwienia faktycznego dzierżenia władzy zdolnej ustanawiać powszechnie obowiązujące normy. Także dla krytyków katolickich i konserwatywnych „sowiecka teza o prawie” nie była niczym osobliwym w dobie dominacji pozytywizmu prawniczego i mogła zostać poddana oglądowi w związku z *panującą teorią i praktyką pozytywizmu prawa Zachodu XIX w.*, uznającego, że *prawem jest to, co wytwarza organ czy czynnik, który jest w tym względzie formalnie legitymowany*. Podkreślenie tylko tytułu formalnego organu wydającego normy sprawiało, że niepodobna było odmówić *normie prawnej istotnych cech z tego np. powodu, że nie dogadza tej lub innej*

²² Tamże, s. 17[381] i 21[385].

²³ O zróżnicowanym w tym względzie stanowisku prawników konserwatywnych piszę w pracy *Polscy konserwatyści wobec ustroju politycznego do 1939 roku*, Kraków 2000, rozdz. 3.

warstwie, tą lub inną warstwę gnębi, trątuje i niszczy. Grunt, jak pisał dalej Czuma, by *norma* była wydana przez odpowiedni organ i w odpowiedni (tymże prawem pozytywnym określony) sposób. Pozostając na polu właściwym pozytywistom, ograniczając się do „wymagań formalnych”, nie można było uchwycić „gatunkowej różnicy” między „praworządnością” Związku Sowieckiego i państw zachodnich. Różnica tkwiła bowiem nie w formie, przynajmniej – uzupełnijmy – w formie konstytucyjnie zawarowanej, a nie „faktycznie stosowanej” (problem wpływu elit monopartii na legislaturę, na organ powołany do stanowienia prawa); różnica tkwiła w treści. Tę atoli mogło *ocenić nie prawo pozytywne, lecz (jedynie) normatyka moralna czy metafizyczna* i w nich należało szukać *oceny materialnej prawa sowieckiego i praworządności sowieckiej*²⁴.

Tymczasem w „nadrzeczywistości” nakierowanej na realizację ideału pełnej wolności i równości, zaspokojenia potrzeb materialnych i spełnienia istoty człowieka, ideału niespełnialnego w rzeczywistym planie doczesnym, zerwanie *związku moralności z religią* i uzasadnianie *autonomii rozumu wobec Boga*²⁵ prowadziło do wykluczenia nie tylko religijnej podstawy etyki, ale także do zniesienia jakiegokolwiek etyki normatywnej wykraczającej poza mniemania poszczególnych jednostek, a ściślej poza niespełnialny projekt ideologów. Zakwestionowanie wymagań *przyrodzonego zakonu prawnego* w życiu jednostek dopełniał analogiczny akt w życiu publicznym. Autorzy projektu nie dostrzegali, że dobro wspólne lub powszechne jest *racją bytu porządku prawnego*, o tyle jednak tylko, o ile nie przełamuje *przedmiotowego porządku moralnego, opartego na naturze rzeczy*. Nie uwzględniali, że *dobro powszechne*, zwłaszcza znajdowane w związku ze wzniosłym, acz niespełnialnym celem, staje się *niemoralne*, gdy gwałci wymagania *przyrodzonego zakonu prawnego*²⁶. Ani one jednak, ani dobro powszechne, ani mająca formalny walor *uchwała Izby*²⁷ lub *powszechna wola obywateli, wyrażająca się w przewadze opinii*, nie miały znaczenia, gdy decydujące stawało się *postanowienie woli rządzących*²⁸, na których ciążyła powinność prowadzenia ku celowi zapowiadanemu przez nakierowaną na przyszłość ideologię; ideologię nie uwzględniającą przeszłości, bo znającą jedynie terażniejszość

²⁴ *Dzisiejsza filozofia sowieckiego prawa a romantyzm prawniczy*, Lublin 1930, s. 31-33.

²⁵ A. Szymański, *Zakon przyrodzony...*, s. 13[377].

²⁶ *Tamże*, s. 17[381].

²⁷ W. Kalinka, *Przegrana Francji i przyszłość Europy*, [w:] *Dziela Księdza Waleriana Kalinki*, t. 3-4, „Pisma pomniejsze”, Kraków 1892, s. 265.

²⁸ A. Szymański, *Zakon przyrodzony...*, s. 17[381]; zob. także I. Czuma, *Dzisiejsza filozofia sowieckiego prawa...*, s. 46-49.

i przyszłość, znoszącą fundamentalny i dla konserwatystów, i dla katolików związek trzech sekwencji temporalnych.

Krytyka ideologicznej deprecjacji przeszłości towarzyszyła zatem krytyce panowania ideologii względem „politycznego realizmu”, kategorii szczególnie ważnej dla konserwatystów. Podstawowe argumenty krytyczne, stosowane wobec projektów komunistycznych, kierowane były zrazu przeciwko projektom liberalnym i łączyły z obroną narodowości jako naturalnej wspólnotowości i przestrzeni zakorzenienia jednostek. Wbrew liberałom podnoszono bowiem, że społeczeństwo jest organicznym związkiem pokoleń, że wykształciło ono w spontanicznym procesie więzi między osobami i grupami oraz właściwą sobie hierarchię, nawet – zgodnie z tezą romantyka Brodzińskiego – że *Bóg chciał mieć narody jak ludzi osobowymi, aby przez nie działać na ludzkość*²⁹ albo – jak rzecz ujmował ultramontanin Jan Koźmian – że *wszystkie narodowości idą z Bożego ustanowienia i do istnienia niepodległego oraz wszechwładnego losami swymi zarządu prawo posiadają*. Pomijając w tym miejscu zagadnienie kluczowe dla sposobów ujmowania wspomnianego „realizmu”, mianowicie *stosowności, zwyczajnej moralności* jako miary *roztropności politycznej*, nawet abstrahując od dostrzeganej przez wielu zachowawców i katolików groźby *bałwochwaltwa narodowości*, warto wspomnieć, że i dla „czystych katolików” i dla zaangażowanych konserwatystów *między ziemskimi obowiązkami najwyżej winien stać obowiązek narodowości*³⁰. Obowiązek ten był jednak negowany przez liberałów (w imię uwolnienia jednostkowych wyborów od imperatywnego nacisku wspólnotowości), a następnie przez zwolenników idei komunistycznej (w imię klasowego uwarunkowania jednostki). Oba przypadki spotykały się w negacji owej organicznej, hierarchicznej, naturalnej wspólnoty; stosownie do abstrakcyjnych i tworzonych *a priori* ideologii niedostatecznie uwzględniały znaczenia narodu, a przez to – zwłaszcza w XIX stuleciu – pomijały zagadnienie decydujące o wymaganiach „politycznego realizmu”. Oba przypadki, choć w różnej mierze, działały tedy przeciw narodom jako wspólnotom osadzonym w *przeszłości i przyszłości*³¹, jako żywym rozwijającym się

²⁹ J. Szujski, *Kilka prawd z dziejów naszych. Ku rozważeniu w chwili obecnej, za: tegoż, O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki*, red. H. Michalak, Warszawa 1991, s. 193.

³⁰ [J. Koźmian], *Dwa bałwochwaltwa w Polsce niebezpieczne*, „Przegląd Późnokiński” 1849, t. IX, s. 83.

³¹ J. Gołuchowski, *Kwestja włościańska w Polsce podług właściwych swoich pierwiastków przed sąd opinii publicznej wytoczona i poprzedzona projektem, w jaki sposób chłopom w Polsce, a nawet w Rosji dopomóc można do nabycia własności gruntowej bez nadwężenia zasad porządku publicznego*, Lipsk 1849, s. 375.

organizmom, łączącym – jak u Gołuchowskiego – pokolenia przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Oba miały za nic „polityczną roztropność” elit znających doświadczenie historyczne wspólnoty, bardziej niż im ufając ustaleniom rozumu jednostkowego, wyzuteego z odniesień wspólnotowych, nie dostrzegającego, że każda jednostka i każde pokolenie powołane są do przechowania i wzbogacania zasobu wspólnotowej mądrości; stanowią bowiem elementy „wielkiego duchowego organizmu”, w którym *wszystkie części są dla siebie i dla innych, i wszystkie razem tak są zrosnięte z sobą, że stanowią tylko jedną nierozłączną całość*³²; w którym *nie ma równości, bo różnic pełno, i te różnice są nawet istotnym warunkiem istnienia całego organizmu, jak nie ma nieograniczonej wolności, bo jest nieprzerwany łańcuch podległości i zawisłości jednych od drugich, a wszystkich razem od całości i całości od pojedynczych części*³³.

Wspominana przez Gołuchowskiego i postulowana przez konserwatyistów, „naturalność” rozwoju złożonego organizmu społecznego, którego jednostki są elementami nie wyczerpującymi jego treści, nie będącymi cyframi ani znakami *algebraicznymi*, lecz elementami, których tożsamość kształtują *rodzice, tradycje i obowiązki*, wymagała uwzględnienia swoistości owego organizmu przez każdego członka wspólnoty i przez każdy rząd. Jednostki i rządy winny były dostrzec, że w *każdej pojedynczej społeczności tkwi jej własna moc, zdolność kształcenia się i doskonalenia, jak w dziecku są siły do wzrostu i dojrzewaniu potrzebne, skąd dziecko to staje się z czasem mężem, nie przestając być zawsze jedną i tą samą istotą*³⁴. Jak

³² *Tamże*, s. 675.

³³ *Tamże*, s. 622.

³⁴ K. Mecherzyński, *Filozoficzne pojęcie historii literatury ojczystej*, „Kwartalnik Naukowy” 1836, t. II, s. 109. Wywód, utrzymany w tonie właściwym filozofii klasycznej, uzupełniał Mecherzyński następująco: *społeczność każda kwitnie i wzrasta według wzrostu krwawiących się w niej sił i żywiołów przyrodzonych, a oświecenie jest rozkwitaniem się, kwiatem i najpiękniejszą koroną jego życia. Jak kwiat i liść żyjącej rośliny musi spoczywać na swoim pniu żywotnym, z korzenia swej żywotności ciągnąć soki życiem płynące i życie z życia rozwijać (...). Z tej zasady wychodzi pojęcie ogólne uprawy społecznej, czyli w obecnym życiu społeczeństwa, czyli w historycznej dali przeszłości, co sprawia, że jego historia nie jest kroniką, ale refleksją, odbitym światłem życia, dokładnym obrazem tego życia; w nim powinien się objawiać stan i wewnątrz poruszenie ducha, z którego wszystkie działania wypływają. W tym rozumieniu historia i oświecenie jest nieoddzielną od historii i spraw, i działań społecznych. Siła jakaś kieruje losami ludów, z których każdy – wbrew mechanicyzycznym tendencjom epoki, wspieranym przez rozmaite hipotezy kontraktualne – stanowi jednostkę zbiorową, jak człowiek pojedynczy posiadającą swoją środkowość, ognisko żywotności, punkt zjednoczenia się w swoich pomysłach, wyznaczający kierunek ruchu w związku społecznym. Pomysły te rozwijają się stopniami, wzmacniają i dojrzewają, a w miarę ich dojrzewania społeczność przybiera kierunek coraz pew-*

drzewo rozrasta się z pnia jednego, a wytwarza gałęzie, liście, kwiat i owoc, z których każdy ma swoją indywidualność, a wszystko łączy się w pniu swoim, tak społeczny ustrój jest wielorakością w jedności, podnosił Popiel, uzupełniając błąd antropologiczny wtórnym wobec niego „błędem społecznym”; błędem, który był o tyle znaczący, że prowadził przecież do zakwestionowania *prawa miłości* jako podstawowej miary życia społecznego, umożliwiającego *uszanowanie dla każdej jednostki z indywidualną duszą przez przechowanie godności i wolności człowieka*, uniemożliwiającego zaś *wylężne panowanie siły, chyba chwilowe i to kiedy społeczność jaka upadła moralnie*. Zdaniem konserwatystów, dopełnieniem obu wspomnianych błędów był tedy „błąd polityczny”, właściwy nie tylko zwolennikom komunizmu, przez nich jednak znacznie spotęgowany, polegający na uznaniu, że państwo nie tylko dopełnia „warunki bytu społeczności”, ale że *powstaje jako postulat rozumu, jako najwyższy ideał ludzkości*, a zajmując miejsce Boga tworzy ład i wedle niego nadaje kształt poddanym-obywatelom, tracąc wzgląd na cel wykraczający poza porządek państwowy i projektując to, co nie może być wtłaczane w formy i kategorie właściwe „wymiarowi przedmiotowemu”³⁵.

Taki projekt państwa, mający – zdaniem Popiela, konserwatysty i katolika zarazem – proveniencję heglowską, uniemożliwiał ujmowanie społeczeństwa i narodu jako rozwijającego się spontanicznie organizmu, które nie było przecież identyczne z państwem i nie poddawało się projektowi władców, choć istnienie władzy było konieczne dla jego trwania. O ile organiczne, składało się z szeregu zróżnicowanych wspólnot, a nie z „ludzkich pojedynków”, wtórych wobec owych wspólnot, których położenia niepodobna było dowolnie zmieniać, skoro *pojedyncze części zajmowały pewne szeregi podług pewnych prawideł po sobie się szykujące, w pewnych stosunkach podległości zostające, a jednak się wzajemnie wspierające, w harmonijnym łączeniu wszystkich razem całości życie na-*

niejszy, stanowczy i powszechny; kształci, rozwija oświatę, przeradza się według wzoru swoich wyobrażeń. Ku tym pomysłom zwracają się, tak jak z nich początkowo wypływają, wszystkie usiłowania społeczne, podobne w tym do stron różnoprzemiowych (...). Jeżeli społeczność waha się w swoich sprawach, cofa lub naśladowniczko tylko działa można z pewnością twierdzić, że nie widzi się jasno w swoich pojęciach, nie ma przed sobą tego przewodniego światła; dlatego stać musi w nieczynności i zwątpieniu; jeżeli jednak pomysły, będące „wyznaniem wiary społecznej”, uderzające mocą i powabem nie zajmą go, nie uniosą i w samej głębi nie przenikną ducha i serca, wtedy żyje on tylko podług urojeń fantazji, nie widząc przed sobą celu żadnego ani żadnego przedmiotu, któryby zdołał skłonić go do nowych postępów i do zmiany życia (tamże, s. 110-113).

³⁵ Do Stanisława Koźmiana, [w:] *Pisma Pawła Popiela*, t. II, op. cit., s. 136-137.

dające³⁶. Konserwatysta i katolik, podobnie jak Gołuchowski, którego słowa przywołaliśmy, nie tylko zwalczał trend ku *ćwiartowaniu na sztuki polityczne i socjalne*, do czego skłaniała liberalna koncepcja atomistyczna eksponująca rolę jednostki i komunistyczna koncepcja kolektywistyczna podkreślająca znaczenie klas społecznych. Eksponując hierarchiczny wymiar społeczeństwa i potrzebę uwzględniania „czynnika władzy”, był świadom istniejących zagrożeń ze strony dziewiętnastowiecznych koncepcji państwa, prób projektowania go wedle zasady „wyłączności” stanowej lub klasowej (za nic mającej jedność wspólnoty) albo bezwarunkowej zgody na *wszechwładztwo* lub *dyskrecjonalną władzę*³⁷ rządów, zwłaszcza tych, które byłyby sprawowane w imieniu jednej z klas przez rządców i właścicieli wszystkich dóbr zarazem.

Wciąż ponawiany sprzeciw katolików i konserwatystów względem prób budowania świata społecznego na nienawiści, dzielenia *na sztuki polityczne i socjalne* przez eksponowanie momentu klasowego, negowania granicy między sferami prywatną i publiczną i zawłaszczania pierwszej przez drugą dla łatwiejszego spełnienia ideologicznego celu wiązał się nie tylko z krytyką dążeń do deprecjacji naturalnych i tradycyjnych wspólnot, ale także z krytyką bliskich myśleniu komunistycznemu rewolucyjnych metod zaprowadzania nowego ładu. W połączeniu ze swoistym „konstruktywizmem politycznym” metoda ta stawała się szczególnie niebezpieczna; okazywało się bowiem, że konstruowanie jest równoznaczne z radykalnym zerwaniem z tym, co stałe i minione, a utwierdzone w dziedzictwie europejskiej wspólnoty kulturowej. Niemal religijna, zdaniem części krytyków katolickich, wizja „raju komunistycznego”, w którym *zniknie wszelka nierówność, nastąpi zaś nasycenie ogólne wszystkich apetytów przy minimum fizycznego wysiłku*, wizja raju, który z *przeszłości* *przerzucony* zostaje w *przyszłość* i *pozbawiony obcowania ludzi z Bogiem*, raju, o którym marzenia *uragały wszelkim doświadczeniom*, nie liczyły się bowiem z *naturą ludzką taką, jaką nam dały poznać dzieje i życie codzienne*, uzasadniała przecież metodę „konstruktywistyczno-rewolucyjną”. Metoda ta dopełniała *chiliastyczne ujęcie*, wymagające *ślepej wiary od adeptów komunistycznych* i wszystkich, którym tamci przedstawiali perspektywę spełnienia doczesnych oczekiwań. Jako *religia okaleczona*, *wyrwrocona*, bardziej jednak *religia niż system naukowy przyszłej gospodarki społecznej*, komunizm zawierał *dogmaty*, z których najważniejszym był ten, który określał cel³⁸. Ten bowiem, dogmatycznie ujęty, decydował

³⁶ J. Gołuchowski, *Kwestja włościańska...*, s. 622.

³⁷ A. Z. Helcel, *Zadania konserwatywnego dziennika...*, s. 28.

³⁸ J. Urban SJ, *Socjalizm jako religia*, „Przegląd Powszechny” 1921, t. 151, s. 8-10.

o nowym pojmowaniu pozycji człowieka, nowym pojęciu prawa, społeczeństwa i państwa, nowym wreszcie sposobie traktowania kultury jako służebnej wobec tego, co ma nastąpić w przyszłości, bezwzględnie wypierając to, co dominowało dotąd. Metody usprawiedliwiane przez ów cel, były – w odczuciu wielu międzywojennych krytyków – analogiczne do tych, z których korzystali w tym czasie niemieccy faszyci. Zdaniem np. Rostworowskiego, komuniści i faszyci podejmowali analogiczne, a gigantyczne próby zupełnego przerobienia życia ludzkości i osadzenia go na nowych podstawach; próby te z pozytywnej strony i bezpośrednio wydawały się odmienne, ale z negatywnej, jedynie miarodajnej, w istocie były identyczne, skoro – mimo powierzchownych różnic – hitleryzm i bolszewizm zgodne były co do tego, że nowy porządek rzeczy nie ma być oparty na osobowym Bogu, Stwórcy i Prawodawcy, na zakonie przyrodzonym, ujmującym człowieka w zasadniczą zależność od Boga, ani na odpowiedniku zakonu przyrodzonego – naturze ludzkiej i jej prawach, ale winien powstawać w oparciu o mit rasy i krwi lub jakiegoś nie wyodrębnionego od ludzkości Boga, który immanentnie się rozwija i realizuje, w miarę jak urzeczywistniają się dążenia, których rasa i krew jest głębokim źródłem, albo o mit materialnego postępu zmechanizowanej, wyzutej z wszelkiego ideału ludzkości, dążącej do wymaginowanego celu. W obu przypadkach ulegała zniesieniu prawdziwa podstawa życia, osobowy Bóg, miejsce którego zajmował człowiek, który zrywał zależność od Boga i musiał iść drogą niskich instynktów³⁹. Instynktów, które wymagały metod im odpowiadających, które znosiły zaufanie jako podstawę więzi wspólnotowej wyprzedzającą przymusowy ład prawny, wprowadzały w jego miejsce wrogość lub nienawiść rasową lub klasową, uzależniając wszelkie normy od partykularnego interesu rasy lub klasy, w imieniu i na rzecz których władac mieli zarówno faszystowscy, jak i komunistyczni prawodawcy⁴⁰.

³⁹ J. K. Rostworowski SJ, *Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego. Bolszewizm a hitleryzm*, „Przegląd Powszechny” 1935, t. 208, s. 424-425.

⁴⁰ O konsekwencjach wynikających ze stosowania „zasady walki klas” pisał w okresie międzywojennym ks. Jan Stepa zauważając, że we „wspólności komunistycznej” każdy wyskok ponad poziom powinien być natychmiast zlikwidowany jako antyteza równości wszystkich członków społeczeństwa. Jest to więc równanie w dół wszystkich lepszych, zdolniejszych i bardziej przedsiębiorczych jednostek, aby nie dopuścić do utworzenia klasy wyższej ponad zwyczajny poziom. Społeczeństwo marksistowskie wygląda tak beznadziejnie monotennie, jak domki robotnicze, zbudowane przez fabrykę wedle jednego wzoru. Walka klasowa nigdy nie ustanie, gdyż zawsze pewna część ludzi będzie usiłowała wybić się na czoło szarej masy, a reszta będzie temu przeszkadzała w obawie przed wprowadzeniem nierówności klasowej. Przeto środkiem do zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej jest walka, kierowana nienawiścią klasową (*Komunizm a światopogląd katolicki*, Poznań 1937, s. 17).

Zdaniem katolickich krytyków XIX i XX w., komunizm głosił idee *falszywego wyzwolenia oraz fałszywej sprawiedliwości, równości i braterstwa w pracy, przepajając naukę i działalność swych wyznawców fałszywym mistycyzmem*. Znosił on też *wolność jednostki jako zasadę moralnego działania człowieka, odzierał go z tego wszystkiego, co stanowi o godności osoby ludzkiej, nie przyznając jej w społeczności kolektywnej praw przyrodzonych i uznając ją jedynie za kółko w mechanizmie zbiorowym*⁴¹. Wszystkie te fałsze były jednak wynikiem fundamentalnego „błędu antropologicznego”, błędu, który – zdaniem wielu wspomnianych w tekście krytyków katolickich – wykluczał możliwość porozumienia z jego wyznawcami, a nawet wymagał radykalnego sprzeciwu. Po wydaniu przez papieża Piusa XI encykliki *Divini Redemptoris*, przynoszącej jednoznaczną ocenę komunistycznego projektu, prymas August Hlond wołał: *Sumienie katolickie narodu wyczuwa wyraźnie grozę komunistycznych zamiarów i zdaje sobie sprawę z tego, że to nie jakieś chwilowe nieporozumienie lub jakiś przemijający objaw balamutnej myśli, lecz zdecydowany zamach na całą polską przyszłość. Rozumie dusza polska, że zwycięstwo bluźnierców oznaczałoby anarchię, upadek, zwichnięcie posłannictwa dziejowego, a może zmarnowanie całego polskiego jutra. Zdrowa część narodu, a więc jego ogromna większość, poczyną się przejmować odpowiedzialnością za przebieg i skutki tej walki z bezbożnictwem i pyta, co przedsięwziąć należy, by „Chrystus”, który był z nami „wczoraj”, i „dzisiaj” nam drogi naszego pielgrzymstwa toruje, „pozostał z nami” aż do wieczora dziejów. To jedno wszystkim jest jasne, że losy polskiej kultury*

⁴¹ S. Wyszynski, *Katolicki program walki z komunizmem*, Włocławek 1937, s. 4-6. *We wzajemnych stosunkach między ludźmi (komunizm) głosi zasadę absolutnej równości, odrzucając hierarchię i wszelki autorytet*, pisał przyszły kardynał, kilkanaście lat później więziony przez władze komunistyczne. *Jedynym źródłem podporządkowania i autorytetu jest zbiorowość. Własność prywatna dóbr przyrodzonych i wytwórczych, jako pierwsze źródło niewoli gospodarczej, musi być odrzucona. Odarte z wszelkiego pierwiastka świętego i duchowego życie człowieka w ustroju komunistycznym, również w rodzinie układa się tylko jak w instytucji gospodarczej; rodzina jest instytucją cywilną i całkowicie dowolną, bez więzi prawnymoralnej. Komunizm nie uznaje żadnego związku kobiety z ogniskiem domowym, a głosząc emancypację kobiet obarcza je obowiązkami w dziedzinie wytwórczości kolektywnej. Rodziców pozbawia on prawa do wychowywania swych dzieci, powierzając je państwu. Społeczeństwo, oparte na tych zasadach jest jedynie wspomnianą przez Jaworskiego zbiorowością, której hierarchia wywodzi się z systemu ekonomicznego: jedynym jej zadaniem jest produkcja dóbr przez kolektywną pracę, a jedynym celem – używanie dóbr doczesnych. Komunizm przyznaje kolektywowi prawo do arbitralnego i przymusowego obarczania jednostki jarzmem zbiorowej pracy, z całkowitym pominięciem praw jednostki. Cały porządek moralny i prawny byłby wynikiem jedynie systemu gospodarczego, który miałby stworzyć nową cywilizację: ludzkość bez Boga (tamże, s. 7-8).*

*i misji polskiej w świecie rozstrzygać się będą w dziedzinie religijnej i że na froncie katolickim dokonywać się powinna zbiórka sił, które pragną ratować naród od komunistycznego barbarzyństwa i zagłady*⁴².

Wspomniana encyklika, wydana wiosną 1937 roku, ustalała *Katolicki program walki z komunizmem*, przynosząc wezwanie skierowane nie tylko do katolików, ale *do wszystkich ludzi w Boga wierzących*, i tezę podstawową, że komunizmu z katolicyzmem pogodzić się nie da. Nie da się pogodzić głównie dlatego, że ten pierwszy opiera się na doktrynie, która *za jedyną rzeczywistość uważa materię*, a jej *ślepe siły* za *tworzywo dziejów*, że wobec tego nie znajduje miejsca dla *idei Boga*, ani *nie uznaje różnicy między duchem a materią, ciałem a duszą*, odmawiając jej *życia wiecznego*; na doktrynie, w myśl której *postęp ludzkości gwarantuje jedynie walka klas jako metoda regulowania stosunków społecznych*⁴³. Komunizmu nie można było uznać za propozycję godną rozważenia; należało z nim walczyć nie jak z jedną z chybionych propozycji politycznych, ale jako z najbardziej niebezpieczną antropologiczną, społeczną, prawną, na ostatku zaś polityczną propozycją, deprecjonującą człowieczeństwo w jego rzeczywistym kształcie w imię spełnienia niemożliwego celu. Komunizm jawił się bowiem krytykom jako *istotowo rewolucyjny, tak że ktokolwiek chciał walczyć w obronie cywilizacji chrześcijańskiej, na żadnym odcinku nie mógł z nim współpracować*⁴⁴, i to niezależnie od opcji politycznej. Niezależnie zatem od tego, czy był katolickim konserwatystą, liberałem, czy nawet socjalistą winien był bowiem dostrzec, że komunizm prowadzi do „skarlenia człowieka”, redukuje go do jednego wymiaru, spycha do „brudu” i „błota”, odbierając perspektywę *wydoskonalania jestestwa* przez przekraczanie cielesnej upadłości i poddając *wszechtrwodze* wywoływanej przez tych, którzy w imię spełnienia niespełnialnego, uzasadniali swe oparte na fałdzie panowanie ideologicznymi zakłębieniami i stosowali środki

⁴² Przemówienie wygłoszone w Poznaniu w Środę Popielcową 1932 r., Poznań 1932, s. 6.

⁴³ S. Wyszyński, *Katolicki program...*, s. 3-8.

⁴⁴ *Tamże*, s. 20. Wyszyński przypominał, że już w 1846 r., papież Pius IX, w encyklice „*Qui pluribus*”, uroczyście potępił błędy komunistów w słowach: ‘Szkodliwa ta doktryna, zwana komunizmem, jest radykalnie przeciwna samemu prawu przyrodzonemu: gdyby raz ją przyjąć, stałaby się ruiną wszelkich praw, urządzeń i własności; samej nawet społeczności ludzkiej’. Wskazywał, że także papież Leon XIII w encyklice „*Quod apostolici muneris*” (1878) nazwał komunizm ‘śmiercionośną zarazą, która zagraża samemu rdzeniu społeczności ludzkiej, mogą doprowadzić ją do katastrofy’ oraz wykazał, że u podstaw ateizmu mas w tym wieku rozwoju technicznego, prowadził swą działalność kierunek filozoficzny zmierzający do całkowitego rozdziału wiedzy i życia od wiary i Kościoła. Podnosił w końcu, że Pius XI wielokrotnie wypowiedział się o komunizmie, zwracając uwagę na wzrastający równoległe z nim ateizm (*tamże*, s. 6).

odpowiednie dla człowieka z wizji pozbawionej przeszłości, a nakierowanej jedynie na przyszły, a doczesny świat.

